Olof Gigon

LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA GRIEGA

DE HESÍODO A PARMÉNIDES

BHF 67

GREDOS

OLOF GIGON

LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA GRIEGA

DE HESÍODO A PARMÉNIDES

VERSIÓN ESPAÑOLA
DE
MANUEL CARRIÓN GÚTIEZ

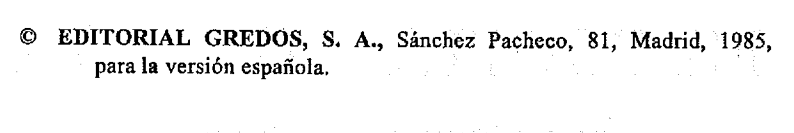


EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA HISPÁNICA DE FILOSOFÍA

FUNDADA POR ÁNGEL GONZÁLEZ ÁLVAREZ





Título original de la obra: *DER URSPRUNG DER GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE,* 2.ª edición, SCHWABE & CO. EDITOR. Basilea (Suiza), 1968.

PRIMERA EDICIÓN, 1980.
2.ª REIMPRESIÓN.

Depósito Legal: M. 37820-1994.

ISBN 84-249-2181-X.

Impreso en España. Printed in Spain.

Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1994. — 6718.

PRÓLOGO

El modo en que vamos a exponer aquí la más antigua filosofía griega, necesita acaso una justificación.

Las obras a mano sobre este tema adolecen a menudo de estancarse en la esfera de la antigua historia de la filosofía, de desarrollar los sistemas individuales, lo mismo que si hubieran brotado como mundos cerrados de las cabezas de sus creadores. Frente a esto, se nos presenta ante todo la continuidad histórica. La singularidad del individuo no es lo primero, sino lo último y más alto en lo que debe fijar sus ojos la consideración histórica. A primera vista, está todo unido en estrecha continuidad. Todo lo nuevo surge frente a algo viejo, de lo que se desgaja y delimita. Hasta es dependiente de algo viejo, junto a lo que crece, porque todo futuro necesita el apoyo inmediato de algo dotado de estabilidad, antes de adquirir la fuerza suficiente para levantarse por encima de lo estable. De este modo, cada árbol resulta ser primero una única rama y un único fruto de un árbol ya existente.

El primer paso para alcanzar el entendimiento histórico de la filosofía antigua consiste en el preguntarse repetidamente por lo que cada pensador individual se ha encontrado ya vigente, por el modo cómo ha intentado mejorarlo y superarlo y por aquello en lo que, finalmente, él mismo ha sido también supe-

rado más tarde. Este carácter dialogante de la evolución histórica ha sido ya notado y expuesto en cien maneras para la filosofía, a partir de Platón. Pero la historia de los presocráticos parece haberse quedado retrasada. Y acaso la primera meta que nos hemos propuesto aquí es la de llenar un poco esta laguna y la de acercarnos al pensamiento de los más antiguos filósofos en su movilidad más viva.

No es ésta una tarea exclusiva de la historia. Porque no se trata ahora de circunscribir a los presocráticos —rodeados siempre de la aureola de los orígenes— dentro de la relatividad de su situación histórica y quitarles, de este modo, el último resto de actualidad. En la continuidad de las cuestiones planteadas desde el principio, se trata más bien de hacer visible, en la medida de lo posible, el devenir de la filosofía en general como pregunta interminable por el ser. El diálogo de los antiguos debe ser como el fondo del nuestro, de suerte que aquél no pierda la actualidad y el nuestro no se vea privado del sustancial espesor que sólo se adquiere en contacto con la tradición.

Es ya creencia tradicional que es muy poco lo que se puede demostrar en un estudio sobre los presocráticos. Podemos determinar, es cierto, con bastante exactitud las citas literales que nos quedan de los escritos de los presocráticos. Podemos también, hasta cierto punto, reconstruir —bien que todavía no se haya hecho de manera suficiente— cuanto se nos decía en la obra maestra de la Antigüedad para la historia de la filosofía, los dieciocho libros de Teofrasto de Eresos sobre las opiniones de los filósofos de la naturaleza. Pero la interpretación concreta sigue siendo un espacio tremendamente abierto. Para poder obtener la probable, entre tantas posibles, no nos quedan, en la mayoría de los casos, más que esos indicios que nos ofrece el principio de continuidad.

Cada pasaje incierto debe recibir su significación de su situación histórica, y nos preguntamos cómo hay que entenderlo,

de acuerdo con las doctrinas de las generaciones inmediatamente anterior y posterior. Y, a la hora de completar las cuestiones planteadas por los resultados obtenidos, hemos de aceptar por bueno que no deben presentarse en primer término los problemas que podríamos esperar hoy, desde nuestro punto de vista, sino aquellos de los que sabemos que se han planteado de hecho dentro del contorno histórico del texto de que se trate.

Finalmente, por cuanto se refiere al cuadro de conjunto, hemos de advertir únicamente, en última instancia, que el resultado trata de ofrecer un todo coherente, que comprenda tanto la conexión como la libertad de los individuos. Es la consecuencia de la idea heredada, según la cual sólo puede darse una historia de conjunto de los presocráticos, a condición de que el proceso expuesto tenga verosimilitud interna. No es mucho, pero es suficiente.

El propósito principal de este libro es rastrear el desenvolvimiento de los problemas filosóficos en general, más que detenerse en interpretaciones eruditas individuales; y sigo considerando válido todavía hoy, en sus puntos esenciales, el cuadro diseñado en el año 1945. Esto no quiere decir que, adoctrinado por las investigaciones de los últimos veinte años, no haya formulado algunos puntos concretos de manera un poco distinta y que no haya tenido que completar otros. Pienso en los capítulos sobre Heráclito y Parménides, y, sobre todo, en el dedicado a Pitágoras, en los que, por un lado, los trabajos de Kurt von Fritz y, por otro, los de Walter Burkert han ensanchado considerablemente nuestros conocimientos. Pero he renunciado intencionadamente a cambiar el texto. Escribir de nuevo algunos capítulos hubiera sido quedarse a mitad de camino, y no era posible renovarlo todo de arriba abajo, en la situación actual, porque un anhelo que yo enunciaba en 1945 no ha dejado de serlo todavía. Me refiero a la renovación completa de la colección de fragmentos de los presocráticos, preparada por Hermann

Diels en 1903. Ha tenido numerosas ediciones y llega hoy a la undécima. Cada nueva edición ha supuesto correcciones y adiciones y apéndices altamente valiosos, pero ha seguido siendo el mismo el punto de partida. Hermann Diels trata de ofrecer solamente una selección limitada de textos. Su obra ha demostrado su utilidad durante mucho tiempo, pero seguimos sin poder contar con una colección completa de los testimonios antiguos sobre los presocráticos. Sólo a base de una colección completa, podremos fijar, hasta cierto punto, con seguridad la historia de la transmisión e influencia de los libros de los presocráticos, a partir de Tales; y el entender la historia de esta transmisión e influencia corregirá sin duda, en muchos puntos, nuestro concepto tradicional de la doctrina misma de los presocráticos. Sin embargo, no hemos llegado tan lejos, ni mucho menos, aunque podemos anunciar que se halla en preparación una nueva colección —esta vez completa— de fragmentos de los presocráticos.

Para el presente libro, he tenido que atenerme, hoy lo mismo que ayer, a la colección de Hermann Diels con las adiciones de Walther Kranz y Ernst Vogt. Ella nos servirá para nuestras citas.

Exponer la bibliografía moderna sobre los presocráticos hubiera sido cosa de nunca terminar. En la primera edición he aducido algunos trabajos monográficos, además de presentar las grandes obras de conjunto, o sea, la todavía admirable *Filosofía de los Griegos* de Eduard Zeller (con las ampliaciones de Rodolfo Mondolfo, para la edición italiana), los estudios de conjunto de John Burnet y Julius Stenzel, y luego, por ejemplo, los libros y tratados de Karl Reinhardt sobre Parménides y Heráclito y la chispeante obra de Erich Frank sobre Platón y los llamados pitagóricos. Hemos tenido en cuenta cuidadosamente todo lo aparecido, después de 1945. Las más de las veces se trataba de cosas aprovechables, aunque nunca me han obligado a revisar fundamentalmente mis puntos de vista. Sin em-

bargo, ha sido recogida, como apéndice de este libro, la bibliografía más reciente e importante.

Si este libro hubiera de tener una tercera edición, habría llegado la hora de repensar desde el principio la historia de los presocráticos, sobre el fundamento de las nuevas colecciones de fuentes. Lo que yo he tratado de dibujar aquí es la línea de evolución de los problemas que, de acuerdo con nuestros conocimientos, sigue siendo la más verosímil, comenzando por la teogonía de Hesíodo, como un preludio, y terminando con Parménides, en el que aparece por primera vez la idea que ya había sido entrevista por sus predecesores y de la que no puede prescindir cualquiera que, después de él, quiera hacer filosofía: la idea del ser.

OLOF GIGON

Finales de octubre de 1967

HESÍODO

I

El espíritu griego ha comenzado reflejándose en la poesía. Para la conciencia de los mismos griegos, la imagen originaria y válida para todos los tiempos de su ser se encuentra no en una tradición de tipo religioso o político, sino en el mundo de la épica homérica. El lenguaje de la épica es el único que entienden todos los pueblos helénicos y lo que cuentan los poemas de Homero es el fundamento de la imagen de cada uno.

Sería, pues, asombroso que la filosofía no hubiera brotado también de la poesía. Y, efectivamente, es esto tanta verdad, que su primer paso consiste en distinguirse de la poesía.

El primero al que podemos llamar filósofo es precisamente un poeta, Hesíodo de Ascra en Beocia, el poeta de la *Teogonía*. Suele ser enumerado entre los poetas épicos, porque la forma externa de su obra es la homérica. Su mundo imaginativo es el de la épica y su arte métrica la ha aprendido en Homero, hasta en sus menores detalles. Se ha pasado por alto, la mayor parte de las veces, algo que está por encima de la forma tan fácil de clasificar en una línea de tradición: la audacia de su contenido. Hay un punto decisivo en el que Hesíodo se vuelve contra Homero y trata de decir algo distinto y nuevo. Por eso,

su obra sobre la historia de los dioses constituye el origen de la filosofía griega, en un sentido incomparablemente mucho más profundo que los escritos de Tales de Mileto colocados en el principio de la historia de la filosofía, desde Aristóteles y Teofrasto.

Tenemos que comenzar por Hesíodo. Con él, la filosofía, como algo completamente nuevo, se separa de la poderosa tradición de la poesía homérica, en la segunda mitad del siglo VIII a. C. Constituye un espectáculo magnífico ver cómo la forma sigue siendo todavía la tradicional, pero ya con un pensamiento en su seno que está creciendo inconteniblemente sobre ella y a punto de hacerla estallar en idea.

El proemio de la *Teogonía* encierra en su hueso la confrontación entre Hesíodo y Homero. Narra Hesíodo cómo un buen día se encontraba en la cumbre del monte Helicón en Beocia, cerca de su lugar natal Ascra, apacentando su rebaño. Allí se le aparecieron las Musas, las hijas de Zeus y le dijeron:

"¡Pastores de los campos, vergonzosamente inútiles! Sabemos decir muchas mentiras que parecen talmente la realidad, pero también sabemos, cuando queremos, decir la verdad". Así hablaron las hijas del gran Zeus con sabias palabras. Y me cortaron una vara, una rama de laurel recién florecido, de magnífico aspecto. Y me susurraron un cantar y me dieron la orden de ensalzar la generación de los dioses bienaventurados y eternos (vv. 26-33, sin el v. 32).

Hay dos cosas que saben decir las musas: lo falso, con apariencia de verdad, y lo verdadero. Hesíodo recibe el encargo de decir la verdad y no de inventarse falsedades que parecen verdades y no lo son. Éste es el sentido de las palabras de las Musas. Hesíodo, con esto, se da cuenta de apartarse de Homero. El mundo de las verosimilitudes engañosas es el de Homero. Frente al mito homérico se coloca la verdad. Y por eso surge la filosofía. Puede decirse con derecho que, para la filosofía

griega, a partir de Hesíodo, la épica homérica es, en cierto sentido, la imagen típica y el representante más patente de lo que no es filosofía: la abigarrada variedad de la opinión humana común, que se parece engañosamente a la verdad y que, por ello, es su enemigo más peligroso.

Y lo que es más importante: siempre que los filósofos posteriores opongan su verdad a la apariencia de verdad, cuando traigan en sus manos *logos* y no mito, nos hallamos ante herederos de Hesíodo, tomando con él parte en la batalla contra la poesía.

Veremos más adelante cómo se echa mano de nuevo de estos versos de la *Teogonía* en un pasaje decisivo del poema de Parménides (VS 28 B 1, 29 sig.) en que la diosa promete al poeta mostrarle la esencia de la verdad, así como el mundo de la apariencia verosímil. Tenemos que nombrar aquí también a Platón, que distingue con precisión mito y *logos* como las dos posibilidades del lenguaje humano; el mito le es tan necesario a él, que hace filosofía, como al griego de la calle la poesía de Homero, porque no sólo vive en el ser, sino también en un mundo de imágenes mudables. Pero sus mitos nunca van más allá de la verosimilitud y no pretenden, en modo alguno, imponer la verdad del *logos* o sustituirla. Hesíodo sólo ve la oposición entre el *logos* que se le entrega y el mito de Homero que se le prohibe. Todo ello supone el alcanzar un nuevo escalón de la filosofía, aunque se siga también reconociendo la relativa necesidad del mito.

Éste es, pues, el primer elemento filosófico con que nos topamos en Hesíodo: la pretensión de enseñar la verdad.

Sin embargo, la relación de Hesíodo con Homero, en este pasaje, no se agota en una simple oposición. Porque sucede que, después de habernos preguntado por el contenido del mensaje de las Musas, tenemos que preguntarnos por las Musas mismas que le han hablado a Hesíodo. ¿Qué quiere decir el que, en

Hesíodo, no sea todavía el *logos* —encaminado de suyo a la consecución de la verdad—, sino las Musas quienes le den el encargo y el poder de enseñar?

Las Musas no son nada nuevo. Están ya presentes en los versos introductorios de los poemas homéricos. El poeta invoca a las Musas para cantar la cólera de Aquiles y los viajes de Ulises. Para comprender a Hesíodo, tenemos que saber antes lo que significan las Musas para el poeta homérico. El poeta invita a las Musas para que le narren a él mismo y a sus oyentes. Es digno de tenerse en cuenta el que no es el poeta, sino las Musas quienes hablan. El poema es, pues, obra de las Musas, que hablan por boca del poeta. ¿Y qué es lo que hacen?

Tenemos que distinguir entre dos formas de asistencia: una general y otra especial. En general, la musa ayuda al poeta en su trabajo específico, le impulsa a desarrollarlo y llevarlo a término, lo mismo que hacen en otras profesiones las divinidades de los médicos, de los adivinos o de los forjadores. Pero, en especial, necesita la asistencia de la musa, cuando el poeta se dispone a reunir una gran cantidad de cosas singulares, por ejemplo, un catálogo de naves o una lista de héroes. Tenemos un caso elocuentísimo en *Il.* 2, 484 sigs. Las Musas tienen que decir al poeta los nombres de los héroes que toman parte en la guerra de Troya, "porque vosotras sois diosas, presentes en todas partes y conocedoras de todo... Yo no podría decir ni nombrar la muchedumbre de héroes que fueron a Troya, si no me lo recordaran las Musas". Es un pasaje bien claro. El poeta, con sus fuerzas humanas, no puede conocer todos los nombres y detalles que se propone narrar. Y es preciso que las Musas se lo digan.

En medio de los poemas épicos, nos encontramos, pues, con una preparación a Hesíodo. El poeta homérico es ya consciente de la separación que hay entre poesía y realidad. Está dentro de la naturaleza de la poesía ofrecerse como realidad, sabiéndose

invención, y la visión de esta separación impulsa al poeta homérico a una utilización, por así decir, técnica de la figura de la musa. Sabe perfectamente que lo que cuenta, lo inventa o imagina tal como podría o debería ser[1], pero quiere robustecer la verosimilitud de su invención con el apoyo de la musa. Ella es la encargada de decirle —porque de otro modo no podría saberlo— no sólo el número concreto de las naves en Aulide y la serie de los enemigos de Agamenón, sino también lo que se esconde en las moradas del Olimpo o en el corazón de Aquiles. Y sólo, cuando lo sabe por boca de las Musas, es realmente verosímil.

Lo esencial no es aquí el que la musa sea la portadora de unos conocimientos sobrehumanos, sino, ante todo, el que la invocación de la musa en Homero sea no sólo, por ejemplo, la expresión de un primitivo entusiasmo poético, sino un medio artístico utilizado a conciencia, por el que pretende obtener un máximo de ilusión poética. La narración homérica no busca precisamente la brillante fantasía de la leyenda, sino la verosimilitud en sentido estricto.

Así entendemos también mejor el pensamiento de Hesíodo. La situación de la musa, vista desde fuera, es la misma en él y en Homero. Pero su significación no se ha debilitado, ni mucho menos, sino que, por el contrario, se ha llenado de una vida asombrosamente nueva. La "verosimilitud" que las Musas declaran expresamente no querer enseñarle a Hesíodo, porque tienen algo mejor que darle, es precisamente la misma que se esfuerza por conseguir el poeta homérico con todas sus fuerzas. La misma voluntad de arte del epos hace aflorar la alternativa entre verdad y verosimilitud. Ciertamente el concepto de lo verosímil es acuñado en primer lugar por Hesíodo, pero también es verdad que encuentra ya a su disposición un elemento

[1] V. Aristóteles, *Poética,* 1451 a, 36 sigs.

esencial de la épica y que, en gran parte por eso, alcanza la resonancia y el peso que ha conservado hasta la filosofía clásica de Platón.

Hesíodo, por su parte, quiere enseñar la verdad, de acuerdo con el encargo de las Musas, y precisamente por eso le es tanto más necesaria la asistencia de las Musas. No se propone hablar de tal o cual batalla de los tiempos pasados, sino de la vida de los dioses desde su origen. ¿Cómo puede él, un pobre mortal, saber nada sobre el asunto y recordarlo? Sólo puede hablar de los tiempos primitivos, contando con una memoria que sobrepase con mucho los límites del comienzo de su existencia y haya estado presente ya en el principio. Así, pues, la memoria, que ya constituía en Homero la esencia de la musa, tiene en Hesíodo un sentido mucho más profundo; es para él algo tan serio como la misma verdad que se trata de evocar por ella. No es un azar el haber comenzado por hacer a las Musas hijas de la memoria, *mnemosyne* (v. 54) y el haber conectado así, en lenguaje mítico, expresamente, su mensaje sobre la verdad con el recuerdo de la realidad.

Todavía hay que tener en cuenta una última clave de interpretación. Las Musas son de naturaleza divina. La narración de la *Teogonía* trata de poner de relieve bien a las claras el contraste entre el pastor que apaciente su rebaño y las diosas que se presentan ante él. Cuando son las diosas las que plantan la alternativa entre verdad y verosimilitud, significa que sólo ellas pueden establecer una alternativa de este tipo. Sólo una divinidad puede manifestar la verdad. Una reflexión ulterior sobre los motivos hesiódicos llegará a la explicación —que no es exactamente la de Hesíodo— de que la verdad mana únicamente de los dioses y que el mundo homérico, no sólo por su carga de aventuras y destinos, sino también por su carácter de verosimilitud, es el mundo propiamente dicho, en el que los hombres como tales se hallan irremediablemente encerrados. Las

palabras de los hombres no van por encima de la verosimilitud. Todo cuanto merece el nombre de verdad tiene que dárnoslo la divinidad.

Quede ya apuntada la importancia que este pensamiento ha tenido en la filosofía arcaica griega. Pero antes hemos de decir todavía algo sobre Hesíodo mismo. Hemos visto cómo Hesíodo enfrenta su verdad con la verosimilitud de Homero. Hemos aprendido también que la figura de la musa, que en Homero no tenía todavía más que una función puramente estética, obtiene una nueva significación. Las dos cosas van juntas y están unidas por un tercer elemento que, en verdad, nada tiene que ver con el sentido de la *Teogonía* como punto de partida de la filosofía griega, pero que nos permite comprender la persona de Hesíodo. Las Musas dan a Hesíodo el encargo de recitar el canto que ellas mismas entonan delante del trono de su padre, Zeus. Tal es el sentido de los versos 44 sigs. y 68 sigs. La actitud de Hesíodo ante Zeus es también completamente distinta de la de Homero. La religión homérica es una religión de señores formada libremente por el distanciamiento poético, en la que cuesta mucho encontrar un poco de verdadera fe. En Hesíodo, por el contrario, la fe en Zeus es el centro de su ser y el elemento por el que hallan unidad interna las dos obras que de él conservamos: la *Teogonía* y *Los trabajos y los días*. *Los trabajos y los días* nos hablan de Zeus como guardián de la justicia y la *Teogonía,* mirada bajo cierto punto de vista, no es otra cosa más que un himno a Zeus, en el que se nos cuenta cómo Zeus, después de dominar los desordenados poderes de tiempos remotos, asienta su reino de justicia (v. más abajo, págs. 25 sigs.). También forma parte de esta fe en Zeus, tan ajena al mundo homérico, el tomar tan en serio, como ningún poeta homérico lo hubiera hecho, su encuentro con las Musas, que rodean el trono de Zeus y el ser consciente, finalmente, de que debe al dios de su fe el poder cantar la verdad

sobre él y su generación. Y cuando más tarde, en *Los trabajos y los días* (v. 10), apunta como tema el decir "verdades" a su hermano Perses, difícilmente podemos verlo libre de toda relación con el encargo de la Teogonía y con su fe en Zeus, dios de la justicia y de la verdad con quien se siente solidario. Teniendo en cuenta estos puntos de vista biográficos de Hesíodo, la religiosidad personal de Hesíodo es el origen de la filosofía, por cuanto se propone la exposición de la verdad y no hacer poesía sencillamente.

Hemos de añadir una breve ojeada sobre la influencia del pensamiento de Hesíodo. La encontramos ante todo en los que se hallan cerca de Hesíodo hasta en su forma artística, o sea, en los que mantienen la misma actitud característica de rechazo formal y distanciamiento en su contenido con respecto a Homero. Siempre que se quiera ir más allá de la opinión humana verosímil representada por Homero, se necesita una autorización semejante a la que le tocó en suerte a Hesíodo.

Los escasos restos de Jenófanes nos permiten comprobar que enfrenta el conocimiento divino con la opinión humana. Sus enseñanzas sobre el cosmos las ha señalado expresamente con la etiqueta de verosímiles y el verso que conservamos del epílogo de su poema cosmológico (VS 21 B 35) nos recuerda, hasta en las palabras, el mensaje de las Musas a Hesíodo. Pero quien habla de sus doctrinas como puramente verosímiles, da a entender que dispone de otras enseñanzas que contienen la verdad misma. En el caso de Jenófanes, se trata de su doctrina sobre la divinidad, que, sin duda, nunca ha presentado sólo como verosímil. Pero no sabemos de dónde le ha llegado esta verdad.

Mucho más claramente vemos, en Parménides, cómo las doncellas del sol le acompañan, desde el reino nocturno de la opinión, al reino del día y de la verdad. Una diosa le toma amistosamente y le instruye tanto sobre la verdad como sobre la opinión engañosa del hombre. Y los versos decisivos (VS 28

B 1, 29 sigs.) vuelven a tener por modelo el mensaje de las Musas de Hesíodo.

Empédocles ha dado una vuelta al mismo motivo. Se trata de un pitagórico y, en el curso de sus reencarnaciones, ha llegado él mismo a la categoría de los dioses y anuncia, con la autoridad de la divinidad, las cosas que los hombres ignoran. No anda lejos de él Heráclito, que se gloría de hallarse maravillosamente de acuerdo con la sabiduría de la divinidad y cuyas palabras, ya en su tenor, tienen el carácter de expresiones divinas, tal como son pronunciadas por el oráculo de Delfos. Hemos de volver sobre este punto. Baste, pues, apuntar aquí una actitud típica.

Este apelar a una autoridad divina es bastante más que una fórmula: es una interpretación de la distancia a que se sitúa el filósofo, con su nueva visión, frente al hombre común. Pero sería equivocarse pretender establecer una comparación con el profetismo del Antiguo Testamento. El profeta es el siervo de su Señor y manifiesta al pueblo su voluntad oculta. El profeta desaparece detrás de su Señor y su palabra es realmente la palabra del Señor. Por el contrario, en Hesíodo y Parménides, es la divinidad que enseña la que desaparece. Casi tan pronto como en la Ilíada, el oyente del poema se olvida de que está hablando la divinidad y el poeta no se preocupa de mantener con firmeza la situación de partida. El pensamiento introductorio de que no es posible un conocimiento del origen del mundo sin la ayuda divina, se halla manifiestamente en contradicción con la seguridad en sí mismo con que el poeta expone su doctrina en las partes siguientes de su poema. Tal ambigüedad se refleja a veces en los antiguos historiadores de la filosofía, al tachar a estos filósofos, por razón de su tendencia, unas veces de escépticos y otras de dogmáticos: de escépticos, por creer que el hombre se halla encerrado en la pura verosimilitud; de

dogmáticos, por aparecer en otros pasajes como plenamente convencidos del valor de sus afirmaciones.

Por eso, la apelación a la divinidad es bastante más que una pura fórmula, pero menos que una situación lógicamente mantenida y que empape todas las palabras.

La ojeada sobre la influencia de Hesíodo nos lleva a una última cuestión: ¿Qué significa el que, entre el número de los que, después de Hesíodo, han sido los creadores de la filosofía griega, unos sean poetas y otros prosistas (como los Milesios, desde Tales, de los que todavía no habíamos hablado en el anterior contexto)? En el caso de Hesíodo, no se plantea la cuestión, ya que para él no hay otra forma más que la homérica. Pero los que vienen detrás pueden escoger. Cuando se deciden por la forma homérica, es que quieren hacer la competencia a los poemas homéricos. Los poemas de la mentira deben ser sustituidos por los de la verdad, y los rapsodas deben recitar los poemas de Jenófanes, de Parménides y de Empédocles y no los cantos de Homero. Jenófanes lo dice expresamente: no han de ser recitados en el banquete las luchas de los Titanes y de los gigantes y de los centauros, las invenciones de los tiempos pasados (la idea de "invenciones" nos trae de nuevo a las mientes el mensaje de las Musas de Hesíodo), sino únicamente buenas palabras sobre los dioses, o sea, la verdad que Jenófanes enseña sobre los dioses (VS 21 B 1, 21 sigs.).

El que los Milesios echen mano de la prosa supone un nuevo distanciamiento de Homero. La vida real, las reglas del oficio de médico, marinero o labrador, las fórmulas del legislador, son prosa. Hay, claro está, excepciones —por ejemplo, en las reglas del tiempo del agricultor—, pero, fundamentalmente, el estilo usado para las cosas reales de la vida es completamente distinto del de la poesía. La poesía no permite alcanzar la objetividad y precisión que exige la praxis. Los más antiguos libros de prosa de los filósofos milesios están originados

no sólo por la voluntad de verdad, como en Hesíodo, sino también por el deseo de información objetiva para la vida práctica. No se trata de sustituir a Homero por estos libros, pero sus autores dan a entender, con su forma, que se dan cuenta de ser completamente distintos de Homero y que no tienen nada que ver con él.

II

Hemos señalado la pretensión de enseñar la verdad como el primer elemento filosófico con que nos topamos en Hesíodo. Vamos a penetrar ahora en el contenido de la *Teogonía* para hacer aflorar su sentido propiamente filosófico.

Después del proemio, el poema comienza con las palabras: "Vosotras Musas, que habitáis en la casa del Olimpo desde el principio, dadme noticia de la generación de los dioses eternos y decidme: ¿Qué fue lo primero de ellos que existió?" (vv. 104-115, abreviados). A lo que contestan las Musas: "Al principio fue el Caos, luego la Tierra con su ancho pecho... y Eros..., y luego todo lo demás" (vv. 116 sigs.).

Hesíodo quiere hablar del principio, de lo primero que existió. Poemas como la *Ilíada* y la *Odisea* se mueven en un pasado absolutamente indeterminado e indefinido, en el ancho campo del "érase una vez", que no guarda ninguna relación esencial con el presente, mientras que la pregunta: "¿Qué fue lo primero que existió?" está decididamente relacionada con el presente, por cuanto pregunta por el comienzo de un proceso que desemboca en el presente del que se plantea la pregunta. Es la pregunta por la historia, y precisamente en ese punto límite en que ésta se está ya deslizando hacia la filosofía.

La pregunta por el acontecer histórico en su forma general es la pregunta por lo que ha existido antes y de lo que ha brotado el presente. Su última frontera es la pregunta por lo

que es el comienzo de todo el pasado. También puede plantearse así: "¿De dónde viene todo?" Esto lleva al problema del principio, que está más allá de la historia, porque no sólo estuvo en el comienzo y abrió la serie de acontecimientos numerables, sino que, perdurando al mismo tiempo, es lo más verdadero y real.

Pero sucede también que el principio puede ser lo más primitivo, informe y elemental. En su naturaleza fontal lleva la polaridad de estar tanto por encima como por debajo de lo siguiente.

Todos estos motivos se hallan ya indicados en Hesíodo. El principio por el que se pregunta es la raíz de la que brota todo lo siguiente, y también una realidad duradera, de la que, como fondo, va recibiendo el ser todo lo demás. Hemos de ver cómo el principio, que es llamado Caos en Hesíodo, significa bien a las claras el espacio en el que tiene lugar todo el curso de los acontecimientos. Hesíodo no se pregunta, pues, por lo más remoto históricamente, sino por el principio de lo que existe; es la pregunta por el principio filosófico que, desde entonces, no dejará de seguir siendo planteada por la filosofía. Y hasta tenemos derecho a decir que, en su contenido, es la presentación de un concepto, que luego la filosofía arcaica (para nuestros conocimientos, desde Parménides y Heráclito) señalará con el nombre de *physis*: el punto de partida y el fundamento de la evolución del cosmos.

El principio es también lo más informe. Esto se halla contenido en el concepto mismo de Caos, como veremos; pero mucho más claro, en el desenvolvimiento total de la generación de los dioses, que va ascendiendo, desde los tiempos primitivos salvajes y sin ley, hasta el actual reino olímpico del derecho, en el que reina Zeus, reconocido por todos los dioses (vv. 881 siguientes).

La cuestión de los orígenes es, pues, el segundo elemento filosófico de la *Teogonía.*

Pero hemos de hacer notar algo más todavía. En Hesíodo, la pregunta se dirige a la búsqueda de lo que ya existía al principio. Una comparación con la primera frase del Génesis muestra lo que va incluido o no en este planteamiento de la cuestión. Comienza el Génesis: "En el principio creó Dios el cielo y la tierra". La diferencia es patente. Hesíodo piensa en la sustancia que existía ya objetivamente al principio; el Génesis entiende el origen como la decisión de una voluntad absoluta que ha hecho lo primero. El Génesis comienza por una acción primera, Hesíodo y todos los griegos después de él, por una primera realidad.

Sin embargo, la *Teogonía,* en todo lo demás, no habla en modo alguno de objetos. El concepto de Caos —ya gramaticalmente neutro— es una notable excepción y nada más. El poema trata de los dioses, y el lapso de tiempo entre el principio y el presente va siendo llenado por una serie ininterrumpida de generaciones de dioses.

Digamos algo más sobre este carácter personal de la *Teogonía.* A primera vista (ya lo hemos dicho en la pág. 19), el poema entero podría ser tomado por un canto de alabanza a Zeus. En sus planos más generales, su estructura corresponde a la de un himno a los dioses, con la historia de su nacimiento (vv. 453 sigs.) y con la hazaña en la que la divinidad se acredita (la Titanomaquia), como elementos centrales. El poema se cierra con el comienzo del reinado de Zeus, creador y amante de la paz y la justicia. Con esto resulta que el juicio de Herodoto (2, 53), continuamente repetido desde entonces, según el cual Homero y Hesíodo han edificado a los griegos el mundo de los dioses, es, cuando menos, muy unilateral. Más bien sucede que corre por lo profundo del poema un fuerte estrato monoteísta, la fe en Zeus; de él depende todo lo demás.

Pero tenemos un segundo punto de vista, no comprendido en el primero, todavía más importante. Zeus no es el señor desde el principio, sino el tercero. De la pacífica sucesión de padre, hijo y nieto, se destaca una línea totalmente heterogénea. El dios más antiguo es Uranos, el esposo de la Tierra. Tiene muchos hijos, pero teme por su señorío. Por eso no los deja salir a la luz, sino que los tiene encerrados en la Tierra. Pero los hijos se rebelan contra este crimen, y Cronos, el más joven, arrebata el poder a su padre con malas artes. Cronos se convierte así en el segundo rey dios. Pero se ha hecho reo de injusticia y teme, a su vez, a sus hijos y los va devorando a medida que nacen. Sólo Zeus, el más joven, se salva, por una artimaña, salva a sus hermanos del vientre de su padre y precipita a éste en el mundo subterráneo. Zeus se convierte en el tercer señor. Pero un apéndice de la *Teogonía* nos cuenta que, al encerrar a su padre en el Tártaro, Zeus se ha hecho también culpable y tiene motivos para temer a sus hijos. Devora a su esposa Metis con su hijo nonato. Y el hijo nace de él mismo, Palas Atenea (vv. 886 sigs.). Esta última historia no procede de Hesíodo, porque se halla en contradicción con la fe del poeta en Zeus. Pero, para nosotros, esto no es algo esencial. Tampoco nos vamos a detener en la novelesca ferocidad de los detalles. De lo que aquí se trata es del motivo, repetido por tres veces, del padre que peca contra sus hijos, y del hijo que se afirma en la existencia, defendiéndose legítimamente y que, sin embargo, se hace culpable. Con culpa se gana la vida y precisamente por esta misma culpa se pierde.

Ésta es la vertebración dramática del poema, cuyo carácter personal lo eleva, bajo este aspecto, a la categoría de trágico. Se trata de un elemento que, más tarde, en la tragedia ática, llegará a su pleno desenvolvimiento. Podemos llamarlo la maldición de las generaciones: vienen a la vida por una culpa

necesaria y perecen por esa misma culpa. En el caso de Anaximandro de Mileto tendremos que volver a este pensamiento.

Nos queda todavía un aspecto que nos lleva más lejos. La *Teogonía* habla de los dioses. Pero sólo los menos son figuras al estilo de las que son invocadas en el culto comunitario y en la oración personal. Hesíodo no trata de informar sobre los dioses de su fe, sino de exponer una visión total del mundo, en forma de una extensa genealogía de los dioses. El propósito de Hesíodo en la *Teogonía* no es sólo hablar de la verdad y de los orígenes, sino también del Todo. Y éste es el tercer pensamiento filosófico que se nos presenta.

Hesíodo habla de la Totalidad, del Todo, tal como lo harán más tarde, expresamente, Jenófanes (21 B 34, 2) y Demócrito (68 B 165). Pero esto necesita también una interpretación dialéctica. Por un lado, lo primario es la idea de esta "Totalidad" y no el concepto de los dioses. Mirada con atención, la relación es exactamente la contraria de la que pudiera parecer a una visión superficial: las numerosas figuras nombradas en la *Teogonía* no son traídas a colación porque sean dioses, sino que son llamados dioses, porque no pueden faltar las zonas por ellos representadas en el cuadro de conjunto del Todo, que Hesíodo tiene ante la vista, sin poderlo llamar todavía por su nombre.

Por otro lado, faltan en Hesíodo algunas partes esenciales del cosmos. Hay mucho, que no pertenece a la fe, que puede ser llamado dios, pero no todo. La posibilidad de aparecer como dios en la *Teogonía* la tienen únicamente los poderes que están por encima del hombre, y comprenden, en un sentido bien característico y preciso, el conjunto de lo objetivo, con un significado limitado: lo que no está bajo el poder del hombre. Del Todo hesiódico quedan excluidos el hombre mismo y todas las realidades y objetos que él tiene inmediatamente a mano, su contorno diario empírico de animales, plantas y minerales.

Estos dos elementos hay que tomarlos juntos: el tema de la *Teogonía* es el Todo, pero por tal se entiende únicamente lo que está por encima del hombre y se le opone, sin que lo pueda tener a mano (y que, por eso, puede ser llamado dios).

Esto no-disponible se extiende además a dos terrenos opuestos. Aparece ya claramente en las tres sustancias originarias (de las que hemos de hablar más tarde detenidamente): Caos, Tierra y Eros. Prescindiendo aquí del Caos, la Tierra es el suelo en que se desenvuelve toda vida, el fundamento indestructible del Todo objetivo. El Eros es algo completamente distinto: es la fuerza que hace surgir las generaciones de los dioses y mantiene en curso el devenir del mundo. Pero este mismo Eros es también el que se apodera del interior del hombre, el que une, en Homero, a Paris y Helena y el que, por lo tanto, ha desencadenado la guerra de Troya. No pueden separarse estos dos aspectos del Eros. No es posible hablar sólo del Eros cosmogónico o tachar los versos 121 sigs., en los que se describe el poder de Eros sobre el corazón de los dioses y de los hombres, por considerar que tienen un carácter más bien propio de la elegía. Eros es uno y el mismo tanto en la vida del hombre como en la vida del universo.

Tierra y Eros representan dos tipos absolutamente distintos de poderes superiores. El uno son las cosas que no puede dominar la mirada del hombre; el otro, los poderes de los que no puede hacerse dueña el alma humana. Es digno de tenerse en cuenta que la *Teogonía* junta, bajo el nombre de dioses, poderes interiores y exteriores, materiales y espirituales. Lucha, dolor, mentira (todos ellos hijos de la noche informe, vv. 211 sigs.) pertenecen también a los poderes superiores interiores. Podemos ya encontrarlos, esparcidos aquí y allá, en Homero, y la épica se encarga de pintarnos cómo ellos son las fuerzas impulsoras de la vida. Lo importante para nosotros es que Hesíodo nos

muestra su Totalidad compuesta de los dos ámbitos de realidad no disponible para el hombre.

Verdad, Principio, Todo son tres ideas que señalan el peso filosófico de la *Teogonía* en el terreno de las categorías formales. Como preguntas, son otros tantos senderos, al final de los cuales emerge la idea del ser, que es el centro absoluto de la filosofía.

Hay todavía algo más que pertenece a la pregunta por el Todo. Éste no consiste solamente en la totalidad, sino también en la ordenada relación mutua de sus miembros. Y esta interdependencia se obtiene primeramente por el principio genealógico. Todo está emparentado con todo y ninguno de los dioses está al margen de la serie de padres e hijos. En esta red de relaciones no hay claros ni rupturas. El segundo principio es que cada dios singular tiene su especial categoría y una tarea y competencia propias, dentro del Todo (cfr. vv. 73 sig. y 885). Esto da como resultado el cuadro de un orden universal, en el que todo está exactamente repartido y se limita y contiene mutuamente. Hay un aspecto de la *Teogonía,* opuesto a su carácter personal y dramático, en el que toda la nada poética enumeración de la lista de los dioses se convierte en fin en sí misma, como expresión de un orden perfecto. Seguirá siendo carácter permanente de la filosofía griega que el ser verdadero es un ser con orden, en el que todo está hermanado con todo y cada uno realiza su papel correspondiente. Los que vengan detrás, comenzando, por cuanto conocemos, por Parménides, y acaso ya desde Anaximandro, señalarán todo esto con la palabra cosmos.

III

Hemos sobrevolado sobre los principios formales y, por así decir, ontológicos, de la *Teogonía*: Verdad, Principio, Todo.

Nos queda por examinar el contenido cosmológico. Hemos hablado ya brevemente de las tres realidades originarias. Pero debemos penetrar más en ellas. "Primero fue el Caos, luego la Tierra con su ancho seno, perenne sitial inconmovible de todos los Inmortales, habitantes de lo alto del Olimpo o de lo profundo del Tártaro; y Eros, que es el más hermoso entre todos los dioses inmortales, el que agilita los miembros, el que domina el pensamiento y el cuerdo querer de todos los dioses y los hombres" (vv. 116-122)[2].

En estos versos se halla en germen, a grandes rasgos, el desarrollo filosófico.

El concepto de caos ha sido creado por Hesíodo. Quien, a partir de él, hable del caos, es consciente o inconscientemente deudor de este pasaje de la *Teogonía*. Esto no obsta para que la palabra haya sido mal entendida en la Antigüedad. Ante todo por el célebre pasaje de Ovidio, en el que el caos es presentado como "rudis indigestaque moles" (*Met.* I, 7), a partir del cual ha tomado carta de ciudadanía el falso significado de una revuelta confusión. Sólo unos pocos documentos antiguos[3] conservan el sentido originario, que es mucho más preciso e interesante.

La palabra χάος quiere decir "hendidura, hondonada" y pertenece al verbo χάω, que en sus formas usuales derivadas puede ser usado, por ejemplo, como abrir desmesuradamente la boca, abrirse una herida, abrirse una caverna en el monte.

¿Qué quiere decir en Hesíodo? Cuando Hesíodo se pregunta por el principio, se está refiriendo a la sustancia más simple e indiferenciada. Si se hubiera preguntado, por ejemplo, en las leyendas populares, lo que había al principio, el griego hubiera

---

[2] Probablemente son innecesarias todas las supresiones de versos aislados —como lecturas defectuosas— que de tantos modos son aducidos en este caso.

[3] Baquílides, 5, 27; Ibico, Fragm. 28 Bk.

dado seguramente la misma respuesta que han dado los pueblos y los hombres de todos los tiempos: "El cielo y la tierra". La cosmogonía popular coloca siempre en el principio estas dos imágenes, porque puede uno imaginarse un tiempo en que no había ni hombre ni animales, ni árboles ni ríos, pero no una época en que no existiera el suelo terrestre ni la bóveda del cielo. La reducción del universo a cielo y tierra es el primer paso en el camino de la abstracción en la dirección hacia la simplicidad de los orígenes, y puede ser alcanzada hasta por el pensamiento más ingenuo.

Pero lo extraordinario es que Hesíodo, a plena conciencia, va más lejos. En el pensamiento mítico griego, cielo y tierra juntos son representados, a veces, como una cavidad. La tierra llana es el suelo, dotado de firmeza y hasta —según Píndaro (*Pyth.* 10, 27)— de bronce; el cielo semiesférico es el techo abovedado de la cavidad del universo. Del mismo modo se expresan Ferécquides de Siros (VS 7 B 6 y A 8) y Empédocles (31 B 120), y esta manera de concebir las cosas influye acaso más adelante en la parábola de la caverna de la *República* platónica. Una manera semejante de ver las cosas, y sin duda alguna con antigua raigambre popular, compara esta oquedad del universo con la cavidad bucal del rostro humano y llama al paladar οὐρανός con la misma palabra que sirve para designar el techo del cielo (casualmente testimoniado desde Aristóteles). Hesíodo arranca de la imagen de la cueva del mundo, pero suprime luego mentalmente cielo y tierra. El principio es informe, y, para llegar al principio, hay que prescindir también de estas dos realidades que poseen una forma propia. Y no nos queda más que el espacio entre el cielo y la tierra: es el Caos. Tenemos la prueba de que con esta palabra no se señala ninguna realidad distinta de este espacio en los versos siguientes de Hesíodo (vv. 123 sigs.), donde se nos dice que el día y la noche

surgen del Caos. Entre el cielo y la tierra está efectivamente el lugar en el que día y noche se suceden indefinidamente.

Ha sido preciso un poderoso poder de abstracción para llegar a este concepto. Para Hesíodo, el principio tiene que ser lo más indeterminado y confuso. No puede ser algo determinado, por la sencilla razón de que todo lo determinado y diferenciado tiene que brotar de él. Por eso llega a la negación de cualquier determinación. Podemos darnos cuenta de ello (y ya lo hemos hecho notar en la pág. 25) en el hecho de que el Caos es una de las absolutamente pocas realidades que son gramaticalmente neutras en la *Teogonía*. Las realidades diferenciadas en sentido masculino o femenino brotan precisamente de él. Lo que se quiere significar de esta manera con el concepto de Caos se pone completamente de manifiesto en el concepto del ilimitado de Anaximandro, que afila todavía más el pensamiento de Hesíodo y que no sólo es gramaticalmente neutro, sino que además es un concepto negativo. Además el espacio entre cielo y tierra es completamente invisible. Son visibles la claridad del día y las tinieblas de la noche, pero no el espacio que las contiene a ambas y que está más allá de las dos. Hacia lo que apunta Hesíodo es hacia una nada cualitativa, que contenga en sí la posibilidad de serlo todo. Bajo la envoltura de una divinidad cosmogónica y teogónica se esconde el concepto filosófico de un principio situado frente a todos los demás posteriores.

Es aleccionador ver cómo una teogonía anónima, que es más reciente que la de Hesíodo y se halla colocada bajo el nombre de Orfeo, colocaba la noche en la cúspide de los seres (VS 1 B 9 y 12). El curso lógico es, a todas luces, el mismo de Hesíodo y se realiza asimismo la reducción al espacio entre cielo y tierra, pero luego se escoge en seguida el más informe y abstracto de los dos fenómenos que tienen lugar sucesivamente en este espacio, o sea, la noche, mientras que Hesíodo había pre-

ferido el concepto mismo más radical de espacio vacío, que es sustrato del día y de la noche al mismo tiempo.

Más cercana a Hesíodo y precisamente una interpretación de su concepto de Caos es la doctrina de Ferécides de Siros, que presenta también, junto a la antigua pareja mítica cielo-tierra, el tiempo como principio (VS 7 B 1). Porque, si nos situamos en el marco de las posibilidades del pensamiento arcaico para interpretar este pasaje, encontramos que es precisamente este "tiempo" lo que se mueve en el espacio del Caos. Cronos, dentro de la categoría del tiempo, es el sustrato común del día y de la noche; el mismo, por lo tanto, que el Caos en la categoría del espacio.

Reconociendo que Hesíodo, con la palabra Caos, se queda en cierto sentido retrasado con respecto a sus propias intuiciones, el concepto de tiempo puede ser tomado como un progreso sobre Hesíodo. Por el sentido, éste se está refiriendo a algo completamente informe que está más allá del día y de la noche, del cielo y de la tierra, pero la palabra presupone un techo y un suelo, porque significa precisamente "cavidad". Aunque se niegue claridad al pensamiento, la verdad es que la palabra escogida por Hesíodo está adherida a la imagen clara de una cueva ya formada. Y, si queremos traducir: "Al principio existía el espacio como cavidad", nos topamos con una contradicción patente entre la intención y la expresión que nos sale al paso en el texto griego.

También se presenta como una contradicción manifiesta el que, junto al Caos, aparezca, en segundo lugar, la tierra. Según el pensamiento, el Caos es el principio absoluto de todo y, por eso, es lo primeramente nombrado. La tierra es nombrada en segundo lugar, pero no brota de lo primero, con lo que, de hecho, es igualmente originario. Hesíodo no conoce camino alguno por el que, de la total indeterminación del Caos, se pueda llegar a la tierra como fundamento de todas las determinaciones

visibles. Por eso la tierra es situada, por razón de su categoría en segundo lugar, pero no derivada del Caos. Para Hesíodo no hay manera de dar con su origen y, por eso, tiene que haber existido desde el principio. Hesíodo se esfuerza denodadamente por lograr un único principio, pero no puede alcanzar todavía esta unidad, porque falta un principio de la evolución, que pueda convertir lo informe en dotado de forma. Seguirá faltando todavía en Anaximandro, y sólo lo introducirá Anaxímenes con su par de ideas condensación-dilatación.

Y, por fin, el Eros. Fundamenta los lazos entre dioses y diosas, de los que nacen los hijos y el curso de las generaciones. Justifica, por tanto, el que el poema sea efectivamente una teogonía, un devenir de los dioses, desde el principio hasta el presente, y es el principio dinámico en el cosmos hesiódico. El Caos es la reducción a la última indeterminación; la tierra, la forma más originaria, y Eros, la fuerza que provoca el devenir. Como tal volverá a aparecer entre los herederos de Hesíodo. Mencionemos brevemente a Parménides (VS 28 B 12 y 13), en cuya "teogonía" se halla en la cúspide la diosa que rige el nacimiento y el matrimonio y que engendra a Eros como el primero de los siguientes dioses; luego Empédocles, según el cual el amor es la fuerza conformadora del cosmos. Y cuando, finalmente, Platón, en el *Banquete*, habla del amor, está resultando ser (prescindiendo por esta vez de otros motivos en el marco de la filosofía platónica) el último eslabón de esta tradición. Si en el pensamiento arcaico, que brota de Hesíodo, Eros crea el devenir del cosmos externo, esto mismo produce el eros platónico en el devenir interior del alma filosófica. Su eros ya no se encuentra en el ser originante en reposo, sino en el ser en devenir y empujando el alma hacia el ser. Por mucho que haya cambiado el contorno, el carácter absoluto del eros platónico no puede ser entendido del todo sin Hesíodo.

Ya hemos hecho notar que Hesíodo considera uno solo el

Eros cosmogónico y el humano y esta estrecha analogía entre mundo y hombre es bien digna de ser tenida en cuenta. Volvemos a encontrarla cuando, en Parménides, el alma humana resulta estar compuesta de la misma mezcla de fuego y noche que todo el cosmos, cuando Anaxágoras afirma que el espíritu que pone el mundo en movimiento es exactamente el mismo que vive en el hombre y cuando Platón asegura que las proporciones del alma del mundo no son distintas de las de cada alma humana individual.

Por eso no es necesario y sólo conduce a confusiones el echar mano, para aclarar a Hesíodo, del eros cosmogónico de los poemas llamados órficos (v., por ejemplo, fragm. 82. 83 Kern). Más bien debe de haber sido la *Teogonía* la que ha ocasionado que Eros se insinuase en estos extraños cuadros y en las cercanías del *Phanés* "órfico". Pero en Hesíodo no se encuentra nada fantástico o intencionadamente especulativo. Desde el punto de vista cosmogónico, su Eros es la expresión del pensamiento de que el devenir de los dioses se va realizando en matrimonios y nacimientos continuamente nuevos; desde el punto de vista humano, pertenece al abigarrado mundo de Homero, en el que empuja a Paris hacia Helena, o hace que Ulises rechace a la ninfa Calipso y vaya en busca de su esposa Penélope. El mundo mismo de la épica es puesto en movimiento por Eros, y no en vano se llama *Cypria* la primera parte del ciclo troyano.

Caos, Tierra y Eros son las tres realidades originarias que existen desde el principio. Es preciso acaso poner aquí de relieve algo que ya hemos hecho notar: el llegar a la existencia es para el pensamiento antiguo un continuo ir surgiendo "de sí mismo" y no un ser creado por algo superior y ya existente. La idea del creador no es griega en modo alguno, bien que haya ido habiendo algunas aproximaciones, y siempre no por un concepto de la omnipotencia divina, sino por motivos completamente

distintos. Pueden ser expuestas esquemáticamente y en una sucesión aproximada: en el momento en que el principio no es ya el punto de partida informe del mundo visible, sino que se presenta como un modélico mundo originario de un presente confuso y sin claridad, va perdiendo terreno el concepto de evolución. Y el devenir del mundo no es ya el desenvolvimiento del presente, a partir de un principio abstracto, sino el flujo de un sucesivo devenir cada vez más tenue, desde una plenitud del ser originaria. Sucede, pues, que el principio es la altura dominante desde la que se atalaya el nacimiento del mundo. Pero tampoco este principio es propiamente creador. El mismo demiurgo del *Timeo* platónico, cuya situación en la cosmogonía permanece tan asombrosamente indeterminada, ha de ser comparado mucho más al Eros hesiódico —que actúa dentro del devenir— que a un creador de toda la realidad. Ahí está con el ser ya delante y únicamente para poner a punto el devenir y él mismo está absolutamente subordinado al ser originario. Está en el ser, pero no es el ser mismo. Lo que puede ser llamado "creador" en griego se reduce a un poner en movimiento algo que ya está ahí. Verdad es que es preciso subrayar nuevamente, en relación con la *Teogonía* de Hesíodo, un punto importante. No es que no se admita un creador en sentido estricto, porque los griegos no hayan conocido ni aceptado un devenir de la nada a la existencia. La afirmación de que de la nada nada se hace ha sido sentada la primera vez por Parménides. Sin embargo, después de él, ha adquirido casi la solidez de un axioma, pero en Hesíodo nos encontramos precisamente con que el Caos representa una nada cualitativa de la que brota el Todo del mundo. Lo que hace imposible el concepto de creador es más bien el que los griegos han concebido siempre el principio como algo objetivo y no como algo personal.

Después de dar cuenta de las tres realidades originarias, sigue avanzando Hesíodo: "Del Caos brotan Erebos y la negra

Noche. Y de la Noche, a su vez, el Éter y el Día" (vv. 123 sig.). Es fácilmente comprensible. El Caos-espacio entre el cielo y la tierra es el lugar en que el día y la noche se suceden indefinidamente. Claridad y tinieblas van llenando periódicamente la cavidad. Las dos son concebidas como sustancias. La noche sobre todo, no es en modo alguno, para el pensamiento antiguo, una simple ausencia de luz, sino una esencia propia que llega, cuando su opuesta se marcha. El que, por otra parte, en Hesíodo, brote del Caos primeramente la noche, y luego, de la noche el día, hay que ponerlo en la cuenta de la antigua costumbre de comenzar el día del calendario con la puesta del sol, o sea, con la noche, y de terminarlo con el día; pero también puede estar latente el pensamiento (claramente expresado ya en la teogonía "órfica", antes citada) de que en el par día-noche lo más antiguo es también lo más informe y abstracto. Por eso es la noche la que produce de su seno el día.

Es altamente significativo cómo Anaximandro ha dado forma a todo este complejo de ideas. También en él surgen de lo indeterminado —que no es más que una ulterior elaboración del Caos— la noche y el fuego, pero hace surgir los dos al mismo tiempo, porque no se fija tanto en el marco temporal de la periodicidad del día y de la noche, cuanto en la figura espacial —realmente mucho más cercana al concepto de Caos— de los cuerpos luminosos rodeados de tinieblas en la noche. Esta manera tan concreta de concebir las cosas, formada por Anaximandro en estrecha relación con Hesíodo, se convertirá, por su parte, en punto de partida de un importante principio formal cosmogónico de la filosofía clásica: de lo uno surge, en primer lugar, un par de opuestos.

En Hesíodo nos encontramos, además del Día y de la Noche, con Erebos y el Éter. Son las dos habitaciones fijas de las que salen la luz y las tinieblas. El dominio del Éter ha de ser concebido como inmediatamente debajo de la bóveda celeste,

y el del Erebo, bajo el suelo. Tenemos, pues, las piezas para el edificio completo del cosmos.

Continúa Hesíodo: "La Tierra dio a luz primeramente el cielo estrellado, tan grande como ella misma, para poder ser cubierta por él. Dio a luz también las altas montañas, las campiñas amadas de las diosas y de las ninfas, que viven esparcidas por los montes escarpados. Y dio también a luz el yermo mar rugiente..." (vv. 126-131, sin el v. 128). Y podemos cerrar aquí, porque es éste el límite hasta el que se extiende la construcción cosmológica en sentido estricto. De la tierra surge el cielo, completamente cerrado y semiesférico, de suerte que ni sobra de la tierra ni entre el borde de la tierra y el del cielo hay fisura alguna por la que sea posible precipitarse en el vacío. Todo es asombrosamente gráfico y volveremos a encontrarnos este cuadro en Anaxímenes y Jenófanes, y podremos darnos cuenta de lo que significa el que Anaxímenes aleje considerablemente la bóveda celeste de los bordes de la tierra.

También es importante dejar ahora en claro algo que resultaba evidente para Hesíodo y toda la filosofía arcaica y con lo que había que contar en todas las construcciones cosmológicas: la bóveda celeste es fija y dura. "De hierro" es llamada en la *Odisea*, y "de bronce" en Píndaro y en Teognis (869 sigs.), donde su hundimiento es presentado como el acontecimiento más inaudito que un hombre puede imaginarse. Siempre que no se diga expresamente lo contrario, hemos de presuponer la misma concepción en todos los presocráticos.

Al cielo se le llama "estrellado". Se trata de un adjetivo que acude también frecuentemente en Homero, y, de cualquier modo, y siempre de una manera, lleva implícita la idea de que las estrellas están colocadas y sujetas en la bóveda celeste. Hemos de ver en Anaxímenes testimonios explícitos a este respecto.

Es digno de ser notado también que el Cielo es hijo de la

Tierra, aunque unos pocos versos más adelante va a ser presentado como esposo suyo y de igual rango y engendradores los dos de una gran generación. No hay duda de que en las leyendas y en las antiguas cosmogonías populares, cielo y tierra formaban una pareja, y Hesíodo ha tenido buen cuidado de simplificar también aquí las cosas y de llegar al menor número posible de realidades primitivas. Para ello ha echado mano tal cual de la singularidad mitológica de que la Tierra se convierta en esposa de su propio hijo.

Siguen al cielo las dos partes más importantes de la tierra, opuestas a las tierras de labor del hombre, extrañas a él e impracticables y que, por eso, pueden ser llamadas dioses: los montes y el mar. Ni Hesíodo ni Anaximandro o Anaxímenes conocen una serie, esquematizada de algún modo, de los elementos del cosmos; se quedan en una mera enumeración gráfica de las partes más significativas del cosmos.

Es muy significativo, finalmente, que, de las tres realidades originarias, únicamente Eros no tiene descendencia alguna. Es el único que no puede tener hijos, porque es precisamente la causa de que los tengan todos los demás dioses. Como principio genealógico y dinámico, no tiene lugar alguno en la sucesión de las generaciones, sino que actúa de continuo a través de todas las generaciones. Une a todos los dioses en una única familia y, por eso mismo, tiene que quedarse necesariamente fuera de la familia.

IV

Las posteriores generaciones de los seres no merecen ya ser consideradas. Ya hemos hecho notar cómo en estas listas entran tanto las cosas de la naturaleza superior al hombre, tales el mar, los ríos y los cuerpos celestes, como las fuerzas que mueven el interior del hombre. Y, afinando todavía más, diremos que

Hesíodo ha reunido en su universo mundo tanto los poderes que experimentan a diario el labrador o el marinero como las fuerzas de la guerra, el odio y el dolor, que han dado origen a los grandes acontecimientos de la épica.

Y hay algo que decir todavía: todo esto se halla inmerso en el lenguaje del mito. El mar y los montes, el hambre y las muertes se presentan como personas divinas.

Queda así determinado lo que en Hesíodo puede y no puede ser llamado dios. Él habla de lo extraño y de lo extraordinariamente poderoso como de un dios y no toca lo que el hombre tiene a mano y con lo que está familiarizado. Pero ¿por qué convierte todas estas cosas en personas míticas? Vamos a encontrarnos con algo decisivo para el nacimiento de la filosofía griega.

El problema a que aludimos es el siguiente: según la célebre frase del *Teeteto* platónico (155 D), el asombro es el principio de la filosofía. Todo el que pregunta —y, por lo tanto, también el filósofo— se dirige a lo insólito, que es lo que excita su atención. La tarea de la reflexión consiste en hacer familiar, de alguna manera, lo insólito. Pero sucede que para los griegos lo insólito no son, por ejemplo, la vida y la muerte o las realidades de detrás de la muerte. Para el griego arcaico, la muerte es el final natural y conocidísimo de la vida, que ni los dioses pueden quitar; y no se hacen demasiadas preguntas sobre lo que hay detrás de la muerte. Para el griego es insólito todo aquello de lo que no puede disponer ni conocer con claridad en la vida misma. Algo a lo que hay que conferir claridad y que, por lo tanto, debe ser dominado espiritualmente. La puesta del sol es algo cotidiano y bien visible, pero la esencia misma del sol es algo completamente incomprensible, lo mismo que el que el hombre se sienta sojuzgado por el odio constituye un suceso absolutamente privado de evidencia. Estas realidades incomprensibles e inevidentes pueden, dicho en términos genera-

les, convertirse en comprensibles y patentes únicamente a base de que sean comparadas con algo dotado de claridad y resulten esclarecidas por ello. Este esclarecimiento por la analogía, el hacer visible lo oscuro por medio de lo claro y luminoso —como dice Anaxágoras (VS 59 B 21 a) en un contexto, sin embargo, bien concreto— es la forma más antigua de esclarecimiento filosófico del mundo.

Mas esta tarea de iluminación podía tener lugar, fundamentalmente, por dos caminos distintos. El uno consiste en que lo insólito se traduzca a categorías personales y que las cosas que están por encima del hombre sean entendidas por analogía con el sujeto humano. En tal caso, el sol se convertiría en un hombre, que viaja en un carro o rema en una barca, y la discordia, en un terrible rostro de mujer, que al principio es insignificantemente pequeño y que va creciendo con aterradora rapidez, hasta hacerse gigantescamente grande, como se nos pinta en *Il.* 4, 440 sigs. Los distintos estados son interpretados como distintas manifestaciones de la voluntad y de las situaciones vitales de estas imágenes: el eclipse de sol por ejemplo, como la ira o la tristeza del hombre sol, por cosas que ha visto en su viaje entre los hombres; el rayo como arma del dios del tiempo, para herir a sus adversarios, y así otros casos innumerables. De este modo los fenómenos se hacen inteligibles, en virtud de una trasposición que suele llamarse mítica.

Pero hay un segundo camino, a propósito del cual suele olvidarse, por regla general, que, en su primer tramo, es tan "mítico" como el primero, sólo que aquí la analogía esclarecedora no se toma del ser personal del hombre mismo, sino de los acontecimientos de su contorno próximo y de su vida cotidiana. En el primer modo, el sol era un hombre sobre un carruaje, pero si se compara la órbita circular de sol con una rueda de carro que gira, en la que los rayos solares corresponden a los rayos de la rueda, resulta que nos encontramos con un

modo de ilustración de la realidad completamente distinto[4]. Antes, la pasión de la discordia era un rostro horrible de mujer. Pero, si pasa a ser entendida como un hervir de la sangre, tenemos de nuevo, como fundamento, un suceso con el que el hombre está completamente familiarizado[5]. Hasta ahora, finalmente, el rayo era el arma del dios de las tempestades. Cuando Anaxímenes (13 A 17) interpreta el hecho como un rasgarse del saco de las nubes y, ante el fulgor del rayo, se acuerda de que también el mar centellea, al ser hendido por el remo, se están poniendo en primer plano, a todas luces, experiencias de la vida ordinaria para esclarecer los fenómenos celestes. La imagen personal es relevada, en todos estos casos, por una imagen del contorno objetivo del hombre.

Pero este segundo estilo de interpretación no ha surgido sencillamente del otro. Da la impresión de tener su propio origen definido y de tenerlo en las metáforas homéricas. Una razón fundamental de por qué Homero utiliza esta forma estética tan característica consiste en la posibilidad de hacer patentes —por medio de una comparación con cosas pertenecientes al mundo familiar del oyente— realidades que, por cualquier motivo, no son accesibles. Un ejército que confluye impetuoso hacia un punto determinado es algo que no puede abarcar sin más nuestra mirada, pero, comparado con un enjambre de moscas, zumbando en torno de una tenada (*Il.* 2, 469 sigs.), el hecho adquiere una asombrosa perceptibilidad. Lo mismo, el repentino miedo de Paris, cuando ve ante sí a Menelao como adversario, es algo que de suyo es "invisible" para el oyente, pero la comparación con el sobresalto que experimenta un caminante al encontrar en su camino una serpiente nos traslada de pronto imperceptiblemente, lejos del decorado de las heroicas hazañas,

---

4 Anaximandro, VS, 12 A 21, 22.
5 Aristóteles, *De anima,* 403 a 31, ¿siguiendo a Empédocles?

al mundo familiar del oyente y convierte el hecho en asombrosamente vivo (*Il.* 3, 33 sigs.).

Pero todas estas comparaciones alcanzan también un verdadero peso filosófico cuando no sólo hacen visible, sino que esclarecen un hecho, cuando la analogía es la respuesta a la pregunta por el porqué de un acontecimiento desconocido. Entonces los fenómenos fisiológicos y meteorológicos, que no son inmediatamente comprensibles —y hacia los que se dirige en primer lugar la atención—, pueden ser entendidos con la ayuda de tales analogías objetivas. A lo largo de todo el curso de la filosofía arcaica iremos encontrando ejemplos de tales esclarecimientos. De este modo, la forma estética homérica y la técnica de la metáfora se han podido convertir en punto de partida de un método de investigación filosófica.

Desde el punto de vista histórico, la interpretación personal de los hechos, dominante en Hesíodo, ha tenido que ceder el paso casi por completo, ya con los Milesios, a la técnica del esclarecimiento objetivo. Siguen rastreándose huellas de la manera hesiódica todavía en muchos pasajes hasta Heráclito y Parménides, para no hablar de otros presocráticos posteriores; pero, precisamente por el hecho de que, desde la época de Tales y Anaximandro, los griegos en general se han decidido definitivamente por el segundo camino, han resultado ser los fundadores de las ciencias de la naturaleza. Añádase además que podemos conocer todo el trayecto recorrido hasta esta decisión.

Por de pronto, la analogía objetiva no puede, en modo alguno, ser considerada —bajo el influjo del desarrollo de las ciencias naturales— como algo en sí "más de acuerdo con la realidad" que la analogía personal. En realidad, si nos remontamos a su punto de partida, los dos caminos están igualmente muy lejos de los fenómenos. El sol está tan lejos de "ser" un hombre sobre un carro como una rueda que gira. Y el rayo no queda objetivamente mucho más esclarecido por el centelleo

del agua, al hundir en ella un remo, que como arma de Zeus. Pero, sin embargo, las dos posibilidades pueden ser limpiadas de su forma mítica predilecta y sometidas al molde de la reflexión. La analogía personal, para la que todas las cosas se presentan como una voluntad quiere que sean, es susceptible de una ulterior elaboración dentro de una teología en la que todo se convierte en obra, plena de significado, de una única voluntad. La analogía objetiva, según la cual todo se comporta como si estuviera regido por leyes que se encarga de describir, por analogía, una experiencia ulterior, puede desembocar en una ciencia de la naturaleza, en la que todo se convierte en objetos obedientes a leyes determinadas y últimas. Y si, por así decirlo, queremos reducirlo todo a un comprimido: o bien todo se hace persona, como lo somos nosotros mismos, o bien todo se convierte en objeto, como los que tenemos delante de nosotros. Hesíodo se decidió por la primera posibilidad, pero la filosofía griega, en su conjunto, se ha decidido por el segundo camino, y ha entendido todas las cosas y, en última instancia, también a la misma persona humana, dentro de la categoría del mundo de los objetos familiares y a disposición del hombre.

TALES

V

Con esto hemos dejado a Hesíodo y nos hallamos ante el grupo de filósofos que ha tomado por primera vez la decisión a favor de la analogía objetiva: los tres milesios, Tales, Anaximandro y Anaxímenes.

Los tres, hay que hacerlo saber de antemano, han escrito en prosa. Si Hesíodo nos entregó su doctrina en forma épica, fue para dar a entender que quería sustituir los poemas de Homero. Pero con los Milesios nos encontramos con una segunda forma de exposición filosófica, que persigue unas metas completamente distintas de las de la poesía. Quiere estar al servicio de la instrucción práctica y de la vida práctica de cada día, al modo de los códigos del Estado o de los recetarios médicos.

No deja de ser hipotético concebir el nacimiento de los escritos de los Milesios de la manera siguiente: del siglo IX al VI a. C. tiene lugar el florecimiento de las ciudades jónicas y, sobre todo, un acontecimiento histórico, que fue de incalculable importancia para el desarrollo del espíritu griego. Se trata de la fundación de colonias en todo el ámbito del mundo habitado. Mileto tuvo en ello la parte más importante. Más de noventa fundaciones ha enumerado la tradición antigua. La

moderna investigación ha determinado cerca de cuarenta y cinco, número ya sin igual por su cantidad. Esto no es sólo el signo de una energía y una actividad asombrosas; significa también, sin duda, una liberación absoluta de los primitivos y compactos lazos étnicos. El individuo griego se sintió libre de una manera sin igual entre ningún otro pueblo. Aprendió a viajar, estableció relaciones comerciales con los pueblos más extraños [6] y conoció situaciones, usos y puntos de vista que eran completamente distintos de los patrios y entre los cuales supo vivir.

Mileto no tenía la posibilidad de ofrecer por sí sola la población de todas estas ciudades, pero ha aportado los fundadores y organizadores, los *oikistas*, y debe de haber contribuido con toda una capa social de hombres altamente independientes y significativos, bien formados en la política colonial y que conocían de manera suficiente las rutas básicas y las situaciones topográficas de los más distintos países para poder informar de todo ello a sus conciudadanos.

Los tres filósofos milesios han sido ante todo hombres de este tipo. Está tan comprobado que Tales ha sido consejero político de su ciudad [7], que cabe la presunción de que, en su libro, haya habido también reflexiones políticas, al estilo, por ejemplo, de las que encontraremos en la obra de Heráclito. Y de Anaximandro sabemos que ha estado presente en la fundación de la colonia Apolonia en el Ponto (VS 12 A 3).

Sin embargo, está todavía por demostrar que el punto de partida de los escritos de los Milesios hayan sido notas de viaje en sentido amplio. De Tales sabemos que estuvo en Egipto y que emprendió la explicación de las inundaciones del Nilo. Es absolutamente verosímil que haya hablado también de las pirá-

---

[6] De las grandes colonias de Mileto, la ciudad de Naucratis, en Egipto, es una de las más antiguas.

[7] Recuérdese especialmente Herodoto, I, 170, y la inclusión de Tales en el círculo de los Siete Sabios.

mides y, posible, que haya sido el primer griego que encontró y describió una piedra imán, en las tierras del Asia Menor, a espaldas de Mileto. Por eso nos sentimos inclinados a concebir su obra como una especie de narración de viajes o libro de geografía. Ciertamente tenía la pretensión de abarcar todo el mundo habitado, hasta donde Tales podía haberlo conocido en sus viajes, y resultó cosa completamente natural el plantearse, en la introducción, las cuestiones fundamentales sobre la formación y el origen de la tierra.

Sobre Anaximandro, señala expresamente la tradición que preparó para sus milesios un mapa del mundo. En un globo celeste adjunto podían ser señaladas las órbitas de los astros. Y la parte principal de su obra no debe de haber sido más que un comentario a este modelo del cosmos y al mapa.

Está también de acuerdo con este cuadro el hecho de que las explicaciones de los fenómenos meteorológicos, como viento, lluvia, trueno y relámpago —tan importantes para los viajeros tanto por mar como por tierra—, deben de haber sido relativamente exhaustivas. En todo esto debe percibirse además una tendencia a la "ilustración" y a la defensa frente a interpretaciones supersticiosas. Pudiendo conocer cómo se producían los rayos, los terremotos o los eclipses, parecía asegurarse ya un cierto grado de previsibilidad, que servía para amortiguar la sorpresa ante la llegada súbita de tales acontecimientos y permitía dar de lado el miedo inconsciente de que se tratase de fuerzas demoníacas puestas en juego.

Hasta ahora hemos presupuesto tácitamente que tanto Tales como Anaximandro y Anaxímenes han escrito un libro. Sin embargo, la tradición antigua no conoce ninguna de estas obras, y no nos ofrece de Tales más que noticias anecdóticas. Hasta hay una tradición que asegura que Tales no ha escrito nada, como Sócrates y, según parece, Pitágoras. Pero tratamos de demostrar que el contenido de la tradición parece exigir la exis-

tencia de un libro de Tales y que la forma de la tradición no lo contradice. Por cuanto se refiere a la forma de la tradición, debemos mantener bien firme lo siguiente: el hecho decisivo es que, en la época de Platón, ya no se conocía ningún escrito de los tres Milesios, como puede concluirse de que Platón no conoce más que a Tales y sólo a través de tradiciones anecdóticas; los otros dos no son citados en absoluto antes de Aristóteles. Éste, lo mismo que se dedicó a reunir datos sobre política o sobre la historia del teatro, se convirtió en promotor de las obras de los antiguos filósofos de la naturaleza. Es de presumir que entonces, probablemente por una feliz casualidad, aparecieran, en ejemplar único, las obras de Anaxímenes y de Anaximandro, mientras que la de Tales siguió estando perdida.

Se sigue de todo ello que poseemos dos tipos de tradición completamente opuestos. En el caso de Tales, disponemos de múltiples noticias en las que se mezclan recuerdos personales (que, en última instancia, deben de remontarse a historiadores milesios) con elementos, que tienen que provenir de su obra, pero que han experimentado una regresión característica hacia lo anecdótico y aforístico. En Tales se da el caso —observable también otras muchas veces— de que una tradición, que ya no se halla respaldada por textos auténticos, se desliza por necesidad hacia la forma de tradición primitiva preliteraria de la anécdota. A tanto llegan las cosas, que un diálogo del platónico Heráclides del Ponto (siglo IV) nos lo presenta como interlocutor; por donde se dedujo, a la inversa, que Tales había sido el primero en mantener conversaciones "sobre la naturaleza".

Por el contrario, en los casos de Anaximandro y Anaxímenes, nuestro conocimiento brota, casi exclusivamente, de los resúmenes y extractos hechos por los mismos Aristóteles y Teofrasto sobre los libros que acababan de ser descubiertos entonces. La persona de Anaximandro ha quedado casi sumida en la sombra; la de Anaxímenes, por completo.

VI

De todo lo dicho se deduce que conocemos extraordinariamente poco de la doctrina de Tales, es decir, de la que, con cierta probabilidad, puede ser puesta en relación con su libro. No podemos soñar con demostrar estrictamente una determinada interpretación de su doctrina. Hemos de conformarnos con dejarla dentro de unos rasgos más o menos precisos, que permiten reconocer una notable evolución desde él a los demás Milesios.

Son fundamentales los datos de la *Metaf.* (983 b 6 sigs. = VS 11 A 12) de Aristóteles. Lanza aquí Aristóteles una ojeada sobre los más antiguos filósofos y su doctrina sobre el origen del cosmos. "Tales ha sido el fundador de esta filosofía y ha puesto el agua como origen y, por eso, ha dicho también que la tierra viene del agua". A esto hay que añadir una segunda nota de Aristóteles en *De coelo* (294 a 10 sigs.) —reproducida en parte en VS 11 A 14—, donde se aborda el problema de la consistencia de la tierra. El problema es: lo mismo que un pequeño trozo de tierra lanzado a la altura no flota, sino que cae, así la tierra entera debería caer si no tuviera un apoyo. Entre las respuestas se cita también la de Tales. Se da como opinión suya que la tierra descansa sobre el agua, porque es capaz de flotar como un trozo de madera o algo parecido. Y Aristóteles contradice esta opinión haciendo notar que el problema no queda resuelto, ya que también el agua cae.

En el segundo pasaje, Aristóteles hace notar expresamente que está repitiendo una noticia sobre Tales. No sabemos de dónde la toma; podemos, con la máxima aproximación, pensar en Demócrito, de quien está documentado con seguridad que ha hablado de Tales (VS 68 B 115 a). Pero todo depende de cómo hay que interpretar esta noticia. Una primera pregunta

es la siguiente: ¿Ha afirmado también Tales que la tierra se ha formado del agua? Aristóteles no se expresa de forma inequívoca. Y tenemos en contra que los dos Milesios posteriores y Jenófanes han enseñado de hecho que la tierra estaba originariamente cubierta por el mar y que, sólo después de una progresiva desecación del mar, se hizo visible. Es permisible suponer también en Tales esta misma manera de concebir las cosas, tanto más cuanto que había sido ya preparada por el mito de la inundación deucaliónica, convertido en panhelénico por los *Eée* (*Los Catálogos*) hesiódicos y narrado en su forma clásica por Acusilao de Argos (Fragms. 34 y 35 Jac.).

En cualquier caso se trata, en Tales y Anaximandro, de una inundación de la tierra por el mar, y no de algo así como una transformación cualitativa del agua en tierra. Para Tales, el mar es el origen, porque en el principio la tierra estaba totalmente cubierta por el mar. Si esta reconstrucción es exacta, tenemos ya la posibilidad de descartar un primer gran malentendido. Con una doctrina de este tipo, Tales no quiere suplantar el Caos de Hesíodo. Está situado en un plano bien distinto. Lo indeterminado de Anaximandro sí que es una ulterior elaboración orgánica del concepto de Caos, pero el que la tierra firme surja del mar es, por el contrario, un problema parcial de la historia terrestre. Es una pregunta por el origen de la tierra que llega hasta donde resultaba de interés para la geografía del periegeta. Es de notar que Anaximandro une las dos cosas: lo ilimitado, como origen de la luz y de las tinieblas en el cosmos, y, en el campo concreto de la historia de la tierra, el surgimiento de la tierra firme sobre la inundación originaria. En Tales no encontramos una cosmogonía en el sentido de las realidades originarias de Hesíodo. Se queda en el terreno de lo empírico y quiere, en última instancia, explicar cómo está compuesto el mapa mundi, que nos muestra los mares y las tierras, y cómo descansan actualmente estas tierras sobre el mar.

Sobre la procedencia de esta doctrina, tenemos dos valiosas indicaciones de la Antigüedad: por un lado, se nos dice que Tales, con su hipótesis de la tierra flotando sobre las aguas, no ha hecho otra cosa más que apropiarse puntos de vista egipcios. Es posible, pero no nos es posible demostrarlo. Mas la simple referencia a Egipto es ya importante. Tales estuvo allí y vio y explicó las inundaciones del Nilo. (Volveremos a hablar de ello en las págs. 53 sigs.). Pues bien: cuenta Herodoto (II, 5) que la mayor parte de Egipto había sido agua originariamente y que sólo después había comenzado a ser inundada por el río. Es seductora la idea de que Tales haya tenido conocimiento de este característico origen de Egipto, y éste habría sido, si no el punto de partida, sí una prueba para su punto de vista de que todas las tierras han surgido igualmente del agua. El pasaje de Herodoto depende a su vez del viaje alrededor del mundo de Hecatón de Mileto (Fragm. 301 Jac.). Otra antigua noticia, un poco más generosa, nos dice que Tales ha querido explicar con su concepción los movimientos sísmicos. La tierra descansa sobre el mar, como un barco, y los terremotos serían el cabeceo de este barco. Buena prueba de ello la constituiría el que, en todo terremoto de importancia, surgen del suelo nuevas fuentes, lo mismo que en las tormentas en alta mar penetra el agua en el interior del barco[8]. La noticia ya citada de Aristóteles, según la cual la tierra, para Tales, está flotando "como un trozo de madera", es, a todas luces, un resumen esquemático de esta doctrina.

Éste es el primer ejemplo de explicación de un fenómeno de la naturaleza por medio de una analogía entre cosas reales. El fenómeno de los terremotos ha sido siempre objeto de preguntas por parte del hombre. El mito lo ha interpretado con ayuda de Poseidón, sacudidor de la tierra. Tales ve la tierra como un barco y el terremoto es el cabeceo de este barco. Es

[8] VS, 11 A 15, y como su complemento necesario, Séneca, *Nat. Quaest.*, VI, 6, 1-3 y Aecio, III, 15, 1.

significativo para el desarrollo de la ciencia el que la mayor parte de los filósofos posteriores de la naturaleza hayan tratado de explicar el fenómeno, pero haya sido Tales el primero, y también el único, que ha concebido los terremotos como sacudidas de todo el disco terrestre (y ésta es la mejor prueba a favor de la autenticidad de las noticias sobre este punto). Para los posteriores, los elementos de juicio se han agrandado ya de suerte que saben perfectamente que los terremotos son sólo regionales. Anaximandro afirma —acaso expresamente contra Tales— que la tierra en su conjunto permanece inmóvilmente fija en el cosmos; consiguientemente ha tenido que dar una interpretación de un tipo absolutamente distinto del fenómeno. Pero también en él siguen jugando un papel decisivo las grietas en la corteza terrestre producidas por los movimientos sísmicos.

Al comparar Tales la tierra con un barco, que flota sobre el mar, ha ofrecido la posibilidad de soslayar un segundo malentendido, en el que Aristóteles no ha llegado a caer, pero que ha rozado con su exposición. Podría parecer que Tales ha partido del concepto mítico del Océano, de la corriente del mundo que riega la superficie de la tierra. Ciertamente está justificado presuponer una estrecha dependencia de Tales con respecto al mito, pero semejanzas pasajeras no permiten pasar por alto diferencias esenciales. El Océano es un río que corre alrededor de la tierra y que separa el mundo humano de la región de los muertos, mientras que el agua de Tales es, por el contrario, un mar sobre el que descansa la tierra. Estas dos concepciones no tienen nada que ver entre sí.

Más bien podría plantearse la cuestión de cómo puede compaginarse la invasión de la tierra por la inundación primitiva con su flotar sobre el mar como un barco. Habría que responder inmediatamente que el segundo aspecto está bien testimoniado externamente y que el primero es verosímil internamente. Hemos visto antes que el segundo aspecto, de la tierra como un barco,

es la respuesta a una especial cuestión meteorológica sobre la causa de los terremotos y que no encierra en sí la significación cosmológica general que le concede Aristóteles. El primer aspecto, por su parte, es efectivamente la respuesta a una pregunta general sobre el estado primitivo de la tierra. Los dos aspectos se hallan, pues, insertos en contextos distintos y no necesariamente contrapuestos entre sí.

Hay que añadir otros dos problemas especiales a esta pieza maestra.

Una de las doctrinas de Tales transmitidas con más abundancia y seguridad es la etiología de las inundaciones del Nilo. Vamos a entrar en ella un poco más detenidamente.

Para nosotros, es Herodoto (II, 20-25) el primero que presenta el problema expresamente. Antes de exponer su propio punto de vista (II, 24-25), da noticia —de manera semejante a como hará Teofrasto más tarde— de otras tres opiniones, sin decirnos a quién pertenecen originariamente. La primera es la de Tales; la segunda, la de Eutimeno de Massalia, autor de un libro de viajes; éste ha sido tomado por Hecatón de Mileto (Fragm. 320 Jac.), y es absolutamente verosímil que tanto la doctrina de Tales como la de Eutimeno, a fin de cuentas, sólo hayan sido conocidas por los posteriores a través de su mención en la descripción de la tierra de Hecatón. Es la que han utilizado Herodoto, en el siglo V, y Aristóteles y Teofrasto, en el IV. La tercera opinión citada por Heródoto está documentada como la de su contemporáneo Anaxágoras, pero debe de ser más antigua, como demuestra su mención por Esquilo (Fragm. 300 N.).

Aristóteles ha compuesto un escrito especial sobre las avenidas del Nilo, que conservamos en un resumen latino (Fragm. 248 R.). Asimismo, Teofrasto ha dedicado naturalmente un capítulo a esta cuestión en su extensa obra sobre la doctrina de los filósofos de la naturaleza. Y de estas dos exposiciones deben

de proceder, directa o indirectamente, todas las noticias posteriores. Citemos, como más importantes y seguras, las de Aecio (IV, 1) y Lucrecio (VI, 712-737), por un lado, y las de Diodoro (I, 38-41) —que se remonta a Agatárquides de Cnido (Fragm. 19 Jac.), de la segunda mitad del siglo III—, y Séneca (*Nat. Quest.* IV, 2, 17-30), que, en última instancia, proviene de Posidonio, por otro. En todos estos lugares nos topamos con alusiones a la doctrina de Tales, y es de lamentar que VS 11 A 16 deje entrever tan poco esta tan desacostumbradamente rica tradición. Para dar con la doctrina misma de Tales, hemos de preferir a Herodoto, como nuestro testigo más antiguo: "Los Etesios son la causa de las avenidas del Nilo, por ser un obstáculo para que el río se precipite en el mar". Los Etesios corren de Norte a Sur, por lo tanto, contra la desembocadura del Nilo, y precisamente en la misma época del año en que se producen las inundaciones. Piensa Tales que su fuerza de presión es tan grande, que el agua se estanca en la desembocadura.

De esto podemos concluir en primer lugar, con certeza, que Tales ha estado en Egipto. Después es digno de notarse que maravillas, como las crecidas del Nilo, se mantuvieron fijas en el pensamiento de los griegos, desde el principio y a lo largo de siglos; por fin, es típica también la forma de explicación. De la bien observada coincidencia en el tiempo de las crecidas del Nilo y de los fuertes vientos del Norte, los Etesios, durante el principio del verano, se saca la conclusión de que éstos tienen que ser la causa de aquéllas. Nos encontraremos con una explicación del mismo tipo, entre los Milesios posteriores, en la cuestión sobre la causa de los solsticios.

Esta doctrina de Tales ha sido tomada con ciertas modificaciones por muchos otros periegetas antiguos. Uno de ellos es el ya citado Eutimeno de Massalia, quien, aproximadamente una generación después de Tales, recorrió una parte del Océano Atlántico hasta la costa del África occidental tropical y que des-

cribió su viaje en un libro desaparecido ya muy tempranamente. Probablemente ha llegado hasta la desembocadura de uno de los grandes ríos africanos occidentales y ha creído que allí se separaba el río del Océano, fluyendo luego en dirección Oeste-Este hacia Egipto a través de toda África. Ha explicado también las crecidas del Nilo como originadas por los Etesios, pero no porque éstos impidieran el curso del río en la desembocadura, sino, por el contrario, a causa de que, en el origen, las aguas del Océano entraban en el río demasiado violentamente.

Una segunda opinión es la de Trasialco de Tasos, un periegeta también, aunque todavía del siglo VI, cuya obra —lo mismo que la de Eutimeno y la del mismo Tales— ha desaparecido en época todavía preclásica. Pone también en relación las inundaciones del Nilo con los Etesios, sólo que afirma que los Etesios arrastran una gran masa de nubes del Norte; éstas se concentran en las orillas montañosas de Etiopía y producen enormes precipitaciones de lluvia, que originan las inundaciones (Séneca, *Nat. Quaest.* IV a, Fragm. 4 Gercke).

Por fin, Lucrecio (VI, 724-728) nos ofrece un tercer parecer. Está tan cercano al de Tales, que pudo ser confundido con él en época arcaica: los Etesios amontonarían grandes cantidades de arena en la desembocadura del Nilo, ésta quedaría obstruida y, consiguientemente, el río se estancaría. Además de los Etesios y de las crecidas, entra en esta combinación un tercer elemento: el enarenamiento del delta del Nilo, aunque éste no se explica como fruto del arrastre del río, sino como obra del mar, empujado por los Etesios en una dirección determinada.

Esta opinión y la de Tales tienen en común el no ser una explicación válida únicamente para el Nilo. Ya Herodoto hace notar justamente que, según esto, todos los ríos que corren de Sur a Norte debieran manifestar el mismo fenómeno. Eutimeno y Trasialco, por el contrario, han tratado de tener en cuenta los especiales accidentes topográficos del curso del Nilo. En este

problema se verifica, pues, el mismo curso de evolución desde las interpretaciones generales a las diferenciadas, que ya nos hemos encontrado en la doctrina sobre los terremotos. Además hemos trabado conocimiento con tres periegetas, casi desconocidos, que vienen a demostrar cómo Tales no estuvo solo ni mucho menos en su tiempo, sino que se halla inscrito en un grupo de escritores, brotados del mundo griego, esparcido por obra de las colonizaciones, y que escribieron las obras más antiguas sobre φυσικά.

El segundo problema especial pertenece al plano de las reconstrucciones. Es evidente que los griegos, como habitantes de costas y hombres de mar, han conocido desde bien pronto la diferencia entre agua dulce y agua del mar. Es probable y muy verosímil también que, con las primeras teorías sobre el estado primitivo de la tierra, surgiera la cuestión sobre cuál de las dos clases de agua había de ser reducida a la otra y cómo surgía la una de la opuesta. Sin embargo, la tradición deja ver que, desde Anaximandro, este problema perteneció al depósito de los problemas por resolver.

¿Qué pasa con Tales? Podemos abrirnos paso hasta cierto punto. En la doctrina sobre los terremotos se había dicho que, con cada gran temblor, brotaban nuevas fuentes del suelo lo mismo que, en una tempestad en alta mar, penetraba el agua en el interior del barco (Séneca, *Nat. Quest.* VI, 6, 2). Esto supone la idea de que mares y ríos proceden del mar; brotan de él, desde lo profundo de la tierra, ya que ésta descansa sobre él. Esta misma doctrina parece retornar en el médico y filósofo de la naturaleza, de la baja época arcaica, Hippon de Region, citado, junto con Tales, por Aristóteles y Teofrasto. En el único fragmento (38 B 1) que conservamos, presenta el agua dulce procediendo del mar, porque el mar es "más profundo" que las fuentes y que todo lo que está "sobre" el mar. Es sencillamente la doctrina de Tales, en la que efectivamente la tierra descansa

"sobre" el mar. Hippon pudo perfectamente haber tomado su opinión de Tales. Con todo, no podemos decidir la cuestión de si Tales ha pensado que el agua dulce era más primitiva, mientras que el agua del mar ha surgido por mutaciones secundarias, o viceversa. Los sucesores de Tales no estaban unánimes en este punto, de suerte que no es posible ninguna conclusión.

VII

Junto a la doctrina central del mar como soporte y estado originario de la tierra —que fue el motivo para que Aristóteles y Teofrasto colocasen a Tales en la cúspide de los φυσικοί— hay toda una serie de datos que nos presentan a Tales como observador e investigador de maravillas de todo tipo. Lo mismo que ha tratado de las inundaciones del Nilo, ha presenciado terremotos y eclipses y ha emprendido la tarea de dar una explicación a estos acontecimientos.

No sabemos en verdad si es culpa de la tradición o del carácter narrativo y de libro de viajes de su obra el que nos produzca la impresión de que se ha acercado a una exposición de conjunto de todo el universo mucho menos que, por ejemplo, un Hesíodo. Propiamente filosófico, en el sentido de Aristóteles, sólo podemos encontrar en él una terca voluntad de descubrir las causas de los fenómenos.

Hemos de citar ante todo un problema concreto bien documentado. Tales se hizo célebre por ser el primer griego capaz de predecir un eclipse de sol, el del 28 de mayo del 585 a. C. Ya Jenófanes habla de esta hazaña (VS 21 A 1 y B 19), aunque, probablemente, para reírse, con su característico desprecio de toda "especulación" como de algo imposible y como una descarada patraña de Tales. Más tarde, Demócrito, Heráclito y Herodoto lo han nombrado precisamente por esta hazaña. El más

importante, para nosotros, es Herodoto (I, 74): "Surgió una guerra entre los lidios, bajo el rey Aliates, y los medos, bajo el rey Ciaxares, que duró cinco años y, a lo largo de la cual, los medos resultaron muchas veces vencedores de los lidios, y otras muchas, éstos de los medos. Durante el sexto año, lucharon con fuerzas igualadas, cuando durante un encuentro, en medio de la batalla, se convirtió el día en noche. Este cambio del día había sido predicho a los jonios por Tales de Mileto, habiendo determinado como fecha precisamente el año en que sucedió. Pero los lidios y los medos, al ver la mutación del día en noche, detuvieron la lucha y se apresuraron a firmar la paz". La noticia tiene, evidentemente, un suave tono caricaturesco, y no es demasiado difícil pensar en un poema de Jenófanes como fuente. Para nosotros resulta importante la cuestión, siquiera sea porque nos permite fechar la vida de Tales, con bastante exactitud, entre el 630 y el 560 a. C.

¿Qué significa todo esto? Por descontado que Tales no estaba en situación de hacer cálculos astronómicos. Lo demuestra ya la noticia de Herodoto, según la cual Tales había dejado todo un espacio de tiempo de un año, y aparece en las explicaciones completamente primitivas que dan los Milesios posteriores para el fenómeno del eclipse de sol. Tiene que haberse servido, pues, de listas de eclipses históricos para constatar la relativa regularidad de su repetición en el curso de los siglos. Ahora bien, tales listas las poseían sólo los babilonios y los egipcios, por lo que hemos de llegar a la conclusión de que Tales, en este caso, ha echado mano de los conocimientos que había adquirido en Egipto.

No hay duda de que tiene que haberse preguntado cuál era la causa de este suceso. Una tradición, según parece, muy débil e impugnable, podría dar a entender (11 A 17 a) que Tales ha dado la misma explicación —o muy parecida— que encontramos en Anaxímenes: que se encuentran por el aire cuerpos de

naturaleza terrestre que ocasionalmente cubren el sol y la luna.

Notemos con atención, finalmente, que es especialmente perceptible el conflicto entre la interpretación objetiva y la personal en estos fenómenos. Para los espíritus primitivos, los eclipses de sol son siempre un motivo de asombro y de pavor, una señal de la ira de los dioses. Precisamente, en el pasaje citado de Herodoto, leemos que los lidios y los medos acordaron, en vista del milagro, firmar la paz, mientras que Tales, el jonio ilustrado, sabía que todo estaba sucediendo según el curso natural de las cosas.

Con todo es asombroso que Tales no sea el primero que se ha sabido por encima del miedo bárbaro a los dioses. Ya dos generaciones por delante de él, el poeta Arquíloco se había reído de su conciudadano Licambes, porque había sido presa de un miedo mortal por un eclipse de sol (el del 6 de abril del 648 a. C.). Nos lo presenta gimoteando: "Ya todo puede esperarse, nada hay imposible, puesto que Zeus ha hecho surgir la noche en medio del día" (Fragm. 74 Diehl). Sería curioso saber cuál es la explicación del acontecimiento de que disponía Arquíloco para poder hacer chacota de la superstición de su ignorante compatriota. Con todo, el pasaje encierra mucha importancia para la época de la "ilustración" jónica.

Pero tenemos también contrarréplicas. Más de cien años después de Tales tuvo lugar un eclipse de sol, el 30 de abril de 463. Los tebanos vieron en él la señal de una gran desgracia y, para alejarla de sí, compuso Píndaro un canto de súplica, cuyos restos permiten ver hasta qué punto estaba aterrado por el acontecimiento[9]. También se oscureció el sol, después del comienzo de la guerra del Peloponeso, el 3 de agosto del 431. Según una tradición, presumiblemente anecdótica, aunque antigua —y probablemente con origen en la literatura socrática—,

---

[9] *Peán* IX y Fragm. 108 Schr. Cfr. Wilamowitz, *Pindaros,* 393 sigs.

de Plutarco (*Pericles* 35)[10], Pericles aclaró entonces la confusión de los atenienses, demostrándoles que la causa natural era que el sol estaba cubierto por un cuerpo extraño. Lo sabía, por haber escuchado las explicaciones de Anaxágoras sobre los fenómenos celestes. Anaxágoras, que había tenido que abandonar Atenas bajo la acusación de crimen contra el culto oficial. Todavía, en el año 413, un eclipse de luna ha tenido una influencia decisiva en el fracaso de la expedición ateniense a Sicilia.

Es curioso observar cómo el mismo tipo de explicación natural de un fenómeno, que podemos rastraer explícitamente por primera vez en Tales, había sido supuesto ya por Arquíloco sesenta años antes, y, sin embargo, al final del siglo v seguía siendo en Atenas una cosa extraña. Tan distinto es el curso que sigue la evolución espiritual en Jonia, centro de la colonización y de la confrontación con el Oriente, y en la metrópoli.

Hay otras huellas que nos llevan a la conclusión de que Tales ha conocido Egipto a la perfección y lo ha descrito exhaustivamente. Jerónimo de Rodas, un peripatético historiador de la literatura del siglo III, nos ha dicho que Tales ha medido también la altura de las pirámides con ayuda de su sombra[11]. No es inverosímil de suyo que un hombre que visita Egipto hable también de las pirámides sobre las cuales, más tarde, Herodoto tenía mucho que contar. También es posible que haya podido valorar la altura de estos monumentos de la manera dicha, o sea, comparando la sombra de las pirámides con su propia sombra, pero todo ello no tiene mayor significación que la de un artificio técnico de los muchos con que estaba familiarizada la arquitectura tanto de los antiguos griegos como de los antiguos egipcios.

---

[10] V. Cic., *Rep.*, I, 25.

[11] 11 A 1 y A 21; de cualquier modo, como elaboración de fuentes más antiguas; v. su noticia sobre la especulación de almazaras de Tales en 11 A 1 26, que concuerda con Aristóteles, *Política* 1259 a 6 sigs., pero que no procede de ahí, sino más bien del περὶ παιδείας.

Sin embargo, también es fácil de ver que, con estas noticias, una historia posterior de la filosofía ha podido llegar a dar por sentados unos amplios conocimientos geométricos de Tales. En el caso de Tales, nos hallamos ante un ejemplo de deducción de este tipo: la época clásica conoció un poema arcaico con el título de ναυτικὴ ἀστρολογία, Astrología para marineros, en el que, de los astros, se deducían reglas meteorológicas y modos de orientación, pero también otras cosas útiles para la gente de mar. Su autor era Focos de Samos. Pero sucedió que este nombre se olvidó en seguida y el poema fue atribuido a Tales. En el poema se proponían reglas para medir la distancia entre barcos, métodos simples y prácticos, como los que se utilizan en cualquier profesión. Pero el discípulo de Aristóteles, Eudemo de Rodas, habló de él, al redactar su "Historia de la geometría", y afirmó que Tales no hubiera podido establecer estas reglas de no haber conocido el teorema sobre la identidad de dos triángulos. Y así quedó atribuido a Tales el descubrimiento de un principio de congruencia (11 A 20).

Por el contrario, es perfectamente posible que Tales hable de las pirámides y hay otra noticia que parece confirmar el viaje de Tales a Egipto. Tales habría situado la desaparición prematura de las Pléyades el día 25 después del equinoccio de otoño. Siente uno la tentación de poner también esto a la cuenta de la Astronomía de Focos. Pero, si resulta que este dato vale para Egipto y no para Grecia [12], habrá que dejárselo a Tales y ponerlo en relación con su estancia en Egipto. Ya en Hesíodo las Pléyades juegan un gran papel para el labrador y el marinero (*Erga* 383 sigs. y 619 sigs.). Además —seguramente recordando a Hesíodo— Anaximandro ha hablado también de la misma temprana desaparición de las Pléyades (12 A 20). Es, pues, perfectamente natural que Tales hable del asunto, y todo ello no

[12] Zeller, *Ph. d. Gr.*, I, 1, 7.ª ed., pág. 258.

hace más que confirmar el carácter práctico y de descripción viajera de su obra.

Citemos todavía un último fragmento de este tipo. Según Aristóteles, Tales ha puesto también en claro la naturaleza propia del imán: posee un alma que es la que se encarga de poner el hierro en movimiento (11 A 22). El problema del imán ha sido tratado luego una y otra vez. Está dentro del grupo de los θαυμάσια, que, lo mismo que las inundaciones del Nilo, han traído en jaque de continuo a los griegos. Demócrito le ha dedicado una obra, pero parece que Tales ha sido el primero en hablar de ello, y a ello apuntan los nombres griegos de este mineral. Es llamado "piedra de Lidia", o "piedra de Heraclea", o "Piedra de Magnesia", nombres estos dos últimos de dos ciudades de la cordillera lidia de Sipilos. El griego, pues, que comenzó a hablar de esta piedra debió de encontrarla en Lidia, a la espalda de Jonia. Esto le cuadra a las mil maravillas a Tales, quien debió de viajar no sólo por Egipto, sino también por el vecino reino de Sardes.

Es perfectamente comprensible la explicación que da Tales de la fuerza de atracción del imán. Es mucho mejor la pura interpretación objetiva del fenómeno, que andar en busca de una voluntad viva y absorbente en la piedra. Esta piedra que tengo delante es algo así como una cosa viva, que trata de arrebatar hacia sí algunas cosas como botín. No era mucho más que esto lo que quería decir Tales. Cuando Aristóteles saca como consecuencia que ha creído Tales que la naturaleza del alma es movimiento, estamos ante un proceso de deducción "a posteriori" —a partir de un planteamiento científico de la cuestión totalmente distinto, y posterior— como el que hemos encontrado en el cómputo de la distancia entre barcos en Focos de Samos. Es curioso que, al parecer, el sofista Hipias de Elis, que conocemos por Platón, ha hablado también en una obra suya sobre esta etiología de Tales; si nos atenemos a una noticia de Diógenes

Laercio, Aristóteles e Hipias habrían afirmado que Tales había atribuido vida a lo no viviente, aduciendo como pruebas la piedra imán y el ámbar (VS 86 B 7). No sabemos si, en Hipias, el ámbar estaba en lugar del imán, si Hipias ha citado las dos cosas o si Aristóteles ha tomado la suya de Hipias, cosa posible, pero no segura.

Pero el pasaje es altamente significativo, por ser también el texto griego más antiguo en que se habla expresamente del ámbar. El siguiente será Herodoto (III, 115), quien transmite, con dudas, una tradición, según la cual el ámbar procedería de las costas del Mar del Norte. De hecho Tales sólo puede haber conocido el ámbar que llegaba a los griegos, desde la costa del mar oriental, por caminos que no podemos determinar; también debe quedar en tela de juicio si llegaba hasta Mileto o más bien hasta cualquiera de las colonias occidentales o nórdicas de Mileto que debieron de ser visitadas por Tales. Una vez más nos encontramos con un Tales que tomaba buena cuenta de todos los fenómenos extraños que le salían al paso a lo largo y a lo ancho del mundo habitado y que trataba de comprenderlos.

Muy otro es, por el contrario, el juicio que hay que emitir sobre la asombrosa noticia de que Tales ha sido el primero en afirmar que el alma del hombre es inmortal. Se remonta al poeta épico Coirilos de Samos, de la segunda mitad del siglo V, o sea, de época relativamente antigua (11 A 1). Esta noticia se sale tanto del campo de problemas que nos constan haber ocupado no sólo a Tales, sino también a los demás Milesios, que es difícil dejar de creer que se trata de una invención del informador, lanzada con un fin bien determinado. En el terreno de las hipótesis podríamos suponer lo siguiente: la tradición antigua más firme presenta a Pitágoras como el primero en enseñar la doctrina de la inmortalidad del alma. Pero Pitágoras ha tenido, ya desde bien pronto, adversarios apasionados y uno de los principales argumentos de éstos era que había robado de

otros su doctrina. En este contexto puede entenderse la situación de Coirilos. Éste, como Samio, era compatriota de Pitágoras, y sabemos además que en sus poemas ha elaborado meditaciones muy primitivas sobre la naturaleza del hombre (v. Fragm. 11 Ki. y Kranz: *Kosmos und Mensch in der Vorstellung frühen Griechentums*, Gött. Nachr. Phil.-Hist. K., 1938, 135). Puede perfectamente haber afirmado que Pitágoras no era en modo alguno el primero en enseñar que el alma era inmortal, que Tales ya le había precedido y que aquél no había hecho más que plagiar a Tales. No se puede demostrar esto, pero, de cualquier modo, nada tiene Tales que ganar en ello.

Lo dicho puede bastar para hacernos una idea sobre el carácter de la tradición sobre Tales y acaso también sobre la obra de Tales. La tradición se halla completamente fragmentada en esquirlas, dispersas por un amplio círculo de la literatura, desde el siglo VI al III. Tales no pertenece al campo de los φυσικοί antiguos por haber perseguido con especial vigor especulativo el problema sobre el principio y sobre el Todo. En esto, Hesíodo y Anaximandro le han superado con mucho. Pero ha visto el mundo y ha descrito cuanto en él encontró de θαυμάσια. Lo que le hace ser filósofo es su voluntad, manifestada en cada detalle, de hallar una causa razonable que quitase a lo asombroso su misterio y lo hiciera familiar al hombre.

ANAXIMANDRO

VIII

Anaximandro es el primero de quien se ha conservado un libro hasta los días de Aristóteles y Teofrasto. Éste lo ha extractado para su obra φυσικῶν δόξαι. A excepción de unos pocos datos biográficos, todas las noticias posteriores se remontan a Teofrasto, y todavía podemos reconocer los rasgos de una exposición de conjunto por detrás de los resúmenes de Teofrasto.

Al principio de su libro, parece haber dado Anaximandro su nombre y el de su padre, Praxiades. Como más tarde Jenófanes (21 B 8) y Demócrito (68 B 5), parece haber hecho también alguna indicación sobre su edad. Según ella, tenía, al terminar su obra, sesenta y cuatro años. Era, pues, en cierto sentido, la obra de toda una vida, y resulta seductor pensar que estaba sembrada de experiencias y vivencias y que ha echado mano de ellas muy a menudo. También es posible que una de tales observaciones haya permitido al cronógrafo Apolodoro (Fragm. 29 Jac.) que ese año sexagésimo sexto de la vida de Anaximandro correspondía al 547/6 a. C. Un detalle ya mencionado, o bien ha sido ofrecido por el mismo Anaximandro, o se apoya en crónicas milésicas: Anaximandro debe de haber estado presente en la fundación de la colonia Apolonia en la

costa tracia del Mar Negro, y hubo de vivir allí el florecimiento de la cultura artística, que englobamos bajo el nombre de Alkman, que había sido llevada de Jonia a Esparta dos generaciones antes de él. Con ello queda dicho que la obra de Anaximandro, lo mismo que la de Tales, se halla en estrecha relación con la colonización milésica y con el espíritu viajero jónico brotado como consecuencia. Esto se convierte en certeza cuando nos enteramos de que Anaximandro fue el primero en trazar un mapa de la tierra, que es supuesto por Hecatón de Mileto e, indirectamente, por Herodoto.

Pero, junto a este elemento de geografía empírica, nos encontramos —cosa que falta por completo en Tales, según nuestra tradición— con un vigor filosófico, que ha seguido siendo sobresaliente hasta Parménides, en la interpretación del cosmos. La atrevida valentía de su pensamiento roza en muchos puntos lo sibilino y casi ininteligible, como sucederá dos generaciones más tarde, con la ontología de Parménides.

En nuestra exposición, vamos a seguir, preferentemente, la disposición que Teofrasto ha dado a sus resúmenes.

Rompe filas el trozo sobre el principio, el ἀρχή. Teofrasto, que ha prestado una especial atención a la historia de las ideas filosóficas, ha hecho notar que Anaximandro ha sido el primero en utilizar el concepto de ἀρχή (12 A 9). Esto equivale a decir que fue Anaximandro el primero en el que lo leyó, porque su libro era precisamente el más antiguo que tenía a mano; caso de haber tenido también la obra de Tales, hubiera leído también en ella la palabra ἀρχή. El sentido de la palabra en Anaximandro era, muy presumiblemente, el mismo que en Hesíodo (*Teogonía*, 115): "Lo que existía al principio".

En principio, Anaximandro ha de ser entendido a partir de Hesíodo. Éste había puesto al principio el Caos, el espacio informe del Día y de la Noche. Pero en la palabra Caos seguía latiendo un estar encerrado por el suelo terrestre y por la bóveda

del cielo, que, sin embargo, debían ser pensados en principio como no existentes. Anaximandro salvó esta última ligadura con el espacio sensible cerrado y puso como principio "lo ilimitado", como producto o residuo de la última abstracción. "Ilimitado" es palabra usada ya por Homero en sus poemas, sobre todo para la tierra y el mar. Pero con el adjetivo neutro sustantivado, τὸ ἄπειρον, asistimos en Anaximandro al nacimiento del lenguaje de la filosofía griega. Es el primero de toda una larga teoría de conceptos que, hasta con su forma, son ya expresión de la abstracción, de la liberación de cualquiera de las cosas visibles del cosmos.

El concepto de lo ilimitado es un límite. En él se realiza la intención más propia del pensamiento de Hesíodo, y es, al mismo tiempo, punto de arranque de nuevas conexiones.

Es plenamente hesiódico el volver a poner como principio lo más vacío, simple e informe. El proceso del devenir cósmico es cumplimiento, desdoblamiento, adquisición de formas. Lo ilimitado es una especie de unidad dialéctica de Nada y Todo. Se llega a él, prescindiendo de todas las cosas singulares, de todos los límites de las formas, por una abstracción, y hasta negación, incansable. Pero este prescindir es necesario, porque en el principio deben estar encerradas todas las posibilidades, o sea, no puede hallarse ya realizada, por anticipado, ninguna de ellas. Puesto que todo lo singular debe brotar del principio, no puede él mismo ser ya una cosa singular. Lo ilimitado no es, pues, algo perceptible o concreto ya existente, es el principio, más allá de la claridad o la oscuridad.

Topamos aquí con un segundo movimiento dialéctico. Lo ilimitado está realmente más allá de la luz y de la noche, pero también, al mismo tiempo, en conexión con la noche y la luz. Cuando Anaximandro, como hemos de ver, habla de que lo ilimitado está "entre" la noche y la luz, no quiere decir con ello que sea "una materia de una clase especial". ¿Cómo podría

ser una materia que estuviera entre la noche y la luz? No puede haberla, sencillamente. Este "entre" señala una pura relación conceptual del principio trascendente con el mundo. El principio está ciertamente más allá, pero, a pesar de todo, ligado al mundo. Y viceversa: el principio está ciertamente en relación con el mundo, pero no como una forma originaria material y perceptible.

El concepto tiene que quedarse en suspenso. Lo ilimitado no es algo visible, porque todo lo visible brota de él; sin embargo, está prendido de lo visible y, con todo, por encima de la alternativa de materialidad o inmaterialidad. El mundo perceptible está brotando de continuo de lo ilimitado imperceptible. Sin necesidad de acumular testimonios, está claro que nos movemos aquí, frente a la sólida geografía de Tales, en una esfera de pensamiento puro que nos asombra.

Es curioso, sin embargo, observar una falla en la abstracción que ya nos habíamos encontrado en Hesíodo. Recordemos que, en la *Teogonía,* el Caos era lo primero, pero no todo brotaba de él. Hesíodo no pudo hacer salir del Caos ni la Tierra ni el Eros, que eran dos realidades igualmente originarias, junto al Caos. Exactamente lo mismo resulta de un estudio de los datos sobre Anaximandro. Ni en un solo pasaje se nos dice que la tierra brote del ilimitado; también en Anaximandro la tierra es tan originaria como lo ilimitado. El salto de la pura carencia de forma a la compacta sustancialidad de la tierra es demasiado grande. El que esta falla en la cosmogonía sea común a Hesíodo y Anaximandro es el más precioso ejemplo a favor de la continuidad del pensamiento arcaico.

Pero Anaximandro avanza también mucho más allá de sí mismo. Su concepto de lo ilimitado contiene una serie de elementos que será fundamental para la metafísica posterior. Vamos a tratar de entrar en los detalles de lo que hasta el momento no hemos hecho más que esbozar en conjunto.

Por un lado, tenemos la oposición entre principio y mundo. Lo ilimitado, ya por el simple sentido de la palabra, está exigiendo lo limitado, que brota de aquello. La relación entre el principio y lo que le sigue puede ser formulada como relación entre lo ilimitado y lo limitado.

Se trata de una relación conceptual y metafísica, que se desdobla en varias dualidades opuestas. La primera es la ya citada: ilimitado-limitado; aquello es lo abstracto y, al mismo tiempo, general; esto, lo concreto y singular. Es la misma doctrina de Anaxímenes y de Jenófanes. En Parménides, la relación se invierte, y, en Platón, el mundo visible es lo ilimitado y la idea eterna, lo limitado. Es aleccionador observar cómo se ha desplazado el punto de vista. Al hablar de limitación, Anaximandro piensa en el objeto visible; Platón, en la esencia inteligible determinable por el *logos*. Al hablar de lo ilimitado, Anaximandro piensa en la inconmensurabilidad del principio; Platón, en la inestabilidad del devenir continuamente otro. Lo que favorece este cambio es la reflexión del espíritu sobre sí mismo y sobre la naturaleza del ser espiritual, que comienza con Parménides. Anaximandro permanece en la contemplación del mundo y en las categorías de esta contemplación.

El segundo elemento es que el concepto de lo ilimitado ha de ser entendido —cosa connatural con el pensamiento arcaico— tanto espacial como temporalmente, lo cual vale también en cierto sentido —que apenas hemos hecho más que rozar— también para el Caos. Por eso la condición efímera de lo limitado se enfrenta con la perdurabilidad de lo ilimitado. Mientras que lo ilimitado es la peremne fuente inagotable de las cosas, Anaximandro —como hemos de hacer notar más detenidamente— parece subrayar intencionadamente que lo limitado, o sea, la pluralidad del mundo limitado, pasa sin poderse detener y aparece de nuevo. Se halla aquí ya incluida la importante oposición con que abre Platón la cosmología del *Timeo*: por un lado,

lo que existe sin mutación y, por otro, lo que está continuamente cambiando y en devenir. En este punto Platón se halla concorde con Anaximandro. Las categorías del tiempo —en oposición a las del espacio— son, en términos generales, las mismas para el espíritu y la percepción sensible, dentro de la filosofía antigua.

La pareja de conceptos, ser-devenir, aquí citada, aparece como tal, por primera vez, en Parménides. En él adquiere, por primera vez, claridad especulativa el concepto de lo duradero no sólo como algo que no pasa, sino también como algo que no tiene principio. Por el contrario, ni en Hesíodo ni en Anaximandro podemos suponer todavía el concepto de lo no causado, porque los dos orientan su perdurabilidad por el ser de los dioses, que nacen y son inmortales.

Esto es importante para el papel histórico de Anaximandro. Ciertamente elabora la perdurabilidad de lo ilimitado, pero esta perdurabilidad mete a su vez, dentro del campo abstracto de lo ilimitado, el elemento concreto de los dioses homéricos. Y así llegamos al tercer elemento. Anaximandro llama a lo ilimitado "inmortal y no perecedero"[13], epítetos también de los dioses de la épica[14]. ¿Qué quiere decir todo esto? ¿Se trata nada más de huellas externas del lenguaje mitológico de la *Teogonía,* o es que Anaximandro quiere decir con ello que principio y mundo guardan entre sí la misma relación que divino y humano?

Hemos de tener todavía en cuenta otros dos pasajes, en los que vuelven a aparecer conceptos personales del mismo tipo de los que, sin duda alguna, encontramos en "inmortal". Uno de

---

[13] 12 A 15. El adjetivo ἀνώλεθρος aparece de nuevo como predicado del ente en Parménides (28 B 8, 3).

[14] Por el contrario, presumir también en el ἀγήρως de 12 A 11 una palabra de Anaximandro me parece sobrevalorar más de la cuenta la autenticidad terminológica de esta noticia. Cualquiera que quisiera escribir en un estilo un poco pretencioso —v. también 13 A 7 § 1— tenía que echar mano, en cualquier época, de este tipo de palabras.

los pasajes, muy famoso y absolutamente seguro, habla de la injusticia de todas las cosas que nacen y de la penitencia que deben satisfacerse unas a otras (12 B 1). Estudiaremos más tarde los detalles concretos. Bástenos aquí con planteamos la cuestión de si esta culpabilidad de las sustancias limitadas y perecederas de Anaximandro fue llevada hasta una especie de oposición consciente con una perfección y justicia absolutas del principio ilimitado.

El segundo pasaje se halla en Aristóteles, poco antes de los atributos citados, ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον, de lo ilimitado. Según la opinión de ciertos filósofos de la naturaleza, que no son citados por su nombre, lo ilimitado "lo contendría y lo gobernaría todo", καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν (12 A 15). No es nada improbable que esta cita sea también de Anaximandro. Deichgräber (Hermes 75, 1940, 15) ha pretendido hasta descubrir una típica atribución arcaica de omnipotencia, pero es mucho más prudente aceptar como cita el notable κυβερνᾶν por el que la acción de lo ilimitado es comparado con el gobierno de una nave. El περιέχειν, evidentemente mucho más trivial, sería una paráfrasis explicativa de Aristóteles. Aristóteles —lo mismo que Teofrasto— reduce casi siempre las citas textuales a las ideas mientras que aduce muy raramente frases o partes de éstas.

"Lo ilimitado lo gobierna todo" es ya suficientemente curioso. Lo que, según el sentido de las palabras, es el origen objetivo y al mismo tiempo abstracto de las cosas, se convierte de pronto en una forma, como, por ejemplo, el Zeus de Hesíodo, que gobierna el mundo. Están tan íntimamente fundidos el aspecto objetivo y el personal del principio, que nos resulta casi imposible dejar de ver en él un compuesto contradictorio. Pero esto precisamente robustece la autenticidad de la cita, porque en Heráclito volveremos a encontrarnos con esta misma violenta soldadura de los aspectos teológico y científico natural del prin-

cipio. También en él el fuego, que es el origen objetivo del cosmos, es llamado "gobernador de todo" (22 B 41 y 64). Todavía más tarde Diógenes de Apolonia dice del aire, en su cosmogonía, que lo gobierna todo (64 B 5).

No podemos saber hasta dónde y en qué dirección ha hecho avanzar Anaximandro la comparación con el gobernar. Era corriente en su tiempo la comparación del orden político con una nave, necesitada de timonel (Alceo, Fragm. 46 D., Teognis 667 sigs.). ¿Ha partido de aquí Anaximandro, para llegar a su imagen, y gobierna lo ilimitado el orden del mundo, en el sentido, que brota consiguientemente, de que las cosas se encaminan hacia la justicia, pagando por su culpa (12 B 1)? ¿O hemos de atenernos estrictamente a la imagen concreta de la nave? Resulta seductor, pero no deja de ser una niñería, recordar que Tales ha comparado la tierra con un barco.

Lo esencial es que aquí el mundo teogónico de Hesíodo se sumerge, con una asombrosa profundidad, en la relación del Origen con lo originado. Es cierto que se detiene en este único punto. El aspecto teogónico de lo ilimitado ha tenido tan poco influjo en los detalles de la cosmología, como algunas generaciones más tarde, el Νοῦς de Anaxágoras —en el que todavía aparecen activos motivos míticos, bien que de un tipo totalmente diferente— en la cosmología de su tiempo. Tampoco tenemos pruebas de que Anaximandro haya transigido con los dioses de la fe o de la mitología. Lo ilimitado, que gobierna el mundo, es en sí mismo la elaboración más abstracta de las realidades originarias y de los dioses-reyes de la *Teogonía*.

Volviendo a las descripciones objetivas de lo ilimitado, mucho más importantes para el avance de la cosmología y para la filosofía posterior, nos encontramos con un cuarto elemento. Lo ilimitado es, por nombre y esencia, uno. Lo limitado y perecedero es plural. Frente a lo uno sin límites se halla lo ilimitadamente múltiple.

Anaximandro llega a la asombrosa doctrina de que del principio ilimitado surge una infinita pluralidad de mundos sucesivos y yuxtapuestos (12 A 17). El Origen es único, pero mundos como el nuestro los hay infinitos. Con esto no se establece una relación puramente conceptual y metafísica, sino que también se cambia el "acento valorativo". El principio ya no es sólo el fundamento del mundo presente, en cuyas variadísimas formas está prendida nuestra atención, sino que es algo duradero y perfecto, segregado de la inquieta pluralidad de los mundos. Será en Parménides donde este motivo adquiera su pleno desarrollo.

Lo importante es que la doctrina sobre el infinito número de los mundos descansa sobre una pura conclusión especulativa. No había el menor motivo para una teoría de este tipo ni en la mitología de Hesíodo ni en la experiencia. El pensamiento espontáneo cree que nuestra tierra y nuestro cielo son todo y los únicos. ¿Para qué ir más allá? Tampoco puede decirse que las estrellas hayan podido ser consideradas otros mundos, porque la doctrina de los presocráticos sobre la naturaleza de las estrellas lo excluye absolutamente. Por cuanto conocemos, el primero en expresar la opinión de que hablamos sobre las estrellas como mundos independientes ha sido el platónico Heráclides del Ponto (Fragm. 58 Voss). Pero no le han llevado a ello razones astronómicas, sino la doctrina pitagórica sobre las estrellas como lugar de habitación de las almas. Cuando Anaximandro, por el contrario, afirma que existen infinitos mundos, se trata de una certeza especulativa, cuya importancia difícilmente puede ser exagerada. Su punto de partida —hasta donde lo podemos constatar por los datos que poseemos— ha sido únicamente la razón, el pensamiento de que la realidad sólo puede estar equilibrada, si frente al Uno ilimitado existe una pluralidad ilimitada de seres limitados.

Hipotéticamente, podrían añadirse otras parejas contrapuestas que no están documentadas expresamente, pero que acaso podrían ser deducidas. Es posible que Anaximandro haya contrapuesto al uno ilimitado no sólo mundos ilimitadamente multiplicados, sino también mundos ilimitadamente distintos entre sí. Sabemos que Demócrito ha enseñado que los infinitos mundos estaban entre sí en relaciones infinitamente distintas de semejanza y desemejanza. Una noticia bastante poco consistente nos muestra, al parecer, que ya Jenófanes había polemizado contra una opinión que consideraba los mundos distintos entre sí (21 A 1). Si podemos fiarnos de ella, habría que considerar, antes que a nadie, a Anaximandro como adversario de Jenófanes, porque le cuadra muy bien todo esto a su vigorosa energía especulativa. La pareja contrapuesta igual-desigual, que juega un papel tan importante en Parménides (28 B 8, 29 y 57 sigs.), habría, pues, estado ya presente en Anaximandro, también como consecuencia de la idea de ilimitado. Poco importa el que Anaximandro haya dicho además que los mundos guardan entre sí la misma distancia (12 A 17). No se trataría más que de la trasposición al conjunto de los mundos de su principio de la construcción del cosmos según reglas matemáticas, de que luego hablaremos.

La última posible pareja de contrapuestos es la de visible-invisible. Lo ilimitado está más allá del mundo visible y concreto. No hay nada en él en ninguna parte. Consiguientemente, ha podido afirmar Anaximandro que es invisible. Esta conclusión está sugerida por una noticia sobre Anaxímenes (13 A 7 & 2). Éste ha concretado lo ilimitado en el aire, pero al mismo tiempo, a cuanto parece, ha afirmado expresamente que el aire, en su estado puro, es invisible y que sólo se hace visible en sus distintas transformaciones en el curso del devenir cósmico. Si realmente ha dicho esto, está suponiendo evidentemente que el principio ilimitado tiene que ser invisible. También es invisible,

en cierto sentido, lo ilimitado que se halla en el principo de la cosmogonía de Anaxágoras. La forma eleática de la argumentación no excluye el que Anaxágoras saque todavía a colación un antiguo motivo milésico (59 B 1). Finalmente, en Parménides, el Ser es también invisible. El antiguo predicado del principio se ha convertido en él en resultado de un proceso mental teorético completamente distinto.

No es preciso añadir que en ninguno de estos casos (y mucho menos en el átomo de Demócrito, último eslabón de esta tradición) la invisibilidad quiere decir inmaterialidad. Si se llama invisible al ilimitado de Anaximandro, es sencillamente porque no puede ser algo concreto e intramundano.

IX

Hemos expuesto, hasta el momento, cómo Anaximandro presenta lo ilimitado en una oposición con las cosas limitadas. Pero, en sentido inverso, él se ha dado cuenta también de que hay un nexo del principio con lo derivado.

Hemos de aducir aquí un grupo de pasajes aristotélicos, cuya interpretación es de las más difíciles que se nos plantean en la historia de los presocráticos. Y no podemos evitar el hacer un *excursus*, puesto que sólo un análisis penetrante puede llevarnos, en cierto sentido, a buen término.

Son nueve los pasajes que vamos a considerar en Aristóteles. Vamos a echar primero una ojeada sobre la serie de todos ellos. Con esto, podemos hacer observaciones interesantes para su explicación.

1) *Phys.* 187 a 14. Aristóteles desarrolla esquemáticamente las doctrinas de los primitivos sobre el ἀρχή. Distingue, en primer lugar, la doctrina de la radical unidad de los Eleatas y las opiniones de los φυσικοί. Entre éstos hay que distinguir

también dos grupos. Uno de ellos considera el principio como una unidad cualitativa y hacen brotar de él todo lo demás por condensación y dilatación, es decir, por cambios cualitativos. Los otros dejan que las cosas se vayan diferenciando mecánicamente, y, consiguientemente, se ven forzados a poner todas las cualidades mezcladas dentro ya del principio mismo. Al primer grupo pertenecen los que consideran el principio como "uno de los tres" elementos, o sea, fuego, aire y agua, o algo distinto de ellos, que "es más denso que el fuego o más sutil que el aire". Al segundo grupo pertenecen Anaximandro, Empédocles y Anaxágoras.

Hacemos notar a este respecto que el encasillamiento de Anaximandro es justo en cuanto que él presenta lo causado formándose no por cambios cualitativos, sino por simple separación del principio. (La consecuencia de que el principio mismo ha de ser una mezcla de todo la ha deducido sistemáticamente Aristóteles con acierto. Históricamente es inexacta, por cuanto ha sido ya sacada realmente desde Parménides.) Asimismo es comprensible que Aristóteles, de la fórmula "más denso que el fuego, más sutil que el aire", dedujera que quien la utilizaba reconocía el principio del cambio cualitativo. Pero la cuestión más vidriosa es la de la autenticidad de esta fórmula como tal.

2) *Phys.* 189 b 1. La cuestión se refiere al número de principios. Es limitado. No pueden ser dos, porque dos constituirían una pareja de opuestos que, como tal, supondría, a su vez, un sustrato común. Tal sustrato es lo uno, que algunos ponen como principio y del que hacen brotar una pareja de opuestos, como, por ejemplo, el agua o el fuego o lo que está "entre" los dos. Tomar esto que está "entre" como principio es lo más indicado, ya que es lo menos diferenciado. Lo más cercano a él es el aire, y luego el agua. Pero todos hacen que lo uno tome forma, a través de oposiciones, como denso-raro, más-menos.

3) *Phys.* 203 a 18. La cuestión versa sobre lo ilimitado. Los no físicos, como Pitágoras y Platón, lo conciben como una sustancia. Pero todos los físicos lo conciben como un predicado de otra sustancia distinta, como el agua, el aire o lo que está "entre" ambos. Quien acepta un determinado número limitado de ἀρχαί, rechaza, sin embargo, lo ilimitado (así, entre otros, Parménides y Empédocles). Por el contrario, vuelve a ser aceptado por los atomistas, que enseñan un número ilimitado de principios.

Hay que decir, a propósito de este pasaje, que sería muy raro un silencio total sobre Anaxágoras, que ha sido el primero en hablar de lo ilimitado. También es evidente que Aristóteles expone la evolución histórica a muy grandes rasgos.

4) *Phys.* 205 a 27. Suponiendo que lo ilimitado haya de ser un cuerpo, no puede ser una sustancia totalmente determinada, porque, de lo contrario, incluiría en sí todo lo demás. Por eso en los filosófos de la naturaleza nunca son ilimitados el fuego o la tierra, sino el agua y el aire o lo que está "entre" ellos, porque estas cosas son las más indiferenciadas.

5) *Coel.* 303 b 12. Se plantea la cuestión sobre el número de los elementos. Los que ponen uno como fundamento son divididos en dos grupos. Los unos toman el agua (Tales), el aire (Anaxímenes) o algo que es "más raro que el agua, más denso que el aire". Pero, según Aristóteles, esta hipótesis es improcedente. Porque, si se supone —como hacen ellos— que todo lo posterior brota por medio de cambios cualitativos, no se puede poner como principio algo a mitad de camino en la escala de las mutaciones, sino, a lo sumo, el término final único, lo más tenue. Por eso es más aceptable la manera de pensar de los otros que ponen el fuego como elemento (Heráclito). El pasaje está en relación evidente con el n. 1, puesto que también allí está unida la cuestión del principio con la cuestión sobre el modo de causación.

6) *Gen. Corr.* 328 b 34. Nos encontramos aquí un puro esquema abstracto sobre las doctrinas del principio. Entran en juego, como elementos, o bien uno, o sea, el aire (Anaxímenes), o el fuego (Heráclito), o algo "entre" los dos; o dos, es decir, fuego y tierra (Parménides —según la errada interpretación de Aristóteles, de la que hablaremos más tarde—); o tres: fuego, tierra y aire [15]; o cuatro, como en el caso de Empédocles.

7) *Gen. Corr.* 332 a 20. La materia de los cuerpos no puede ser uno solo de los cuatro elementos. Esto se hace constar expresamente para el elemento aire. Tampoco puede ser algo marginal a los cuatro, por ejemplo, un intermedio entre el aire y el agua —por lo tanto, más denso que el aire— o entre el aire y el fuego —o sea, más sutil que el aire—. Esto no sería más que una cosa intermedia sin naturaleza propia.

Es preciso hacer aquí una observación esencial. Los elementos, "entre" los cuales habría que situar a ese otro desconocido, son escogidos por Aristóteles con absoluta libertad, según el contexto. En 332 a 8 sigs., había escogido el aire como ejemplo; por eso, cuando, más tarde, cita una posible materia entre dos elementos se convierte de nuevo el aire en concepto central. También es verdad que esto ha tenido que ser así, porque es impensable la tierra como elemento. Podríamos repetir la misma observación en todos los textos aducidos. Las diferencias en la determinación material de eso que está "entre" no tienen especial importancia. Aristóteles cita sencillamente lo que mejor le viene en el contexto.

[15] Tenemos aquí un asombroso paralelo con nuestro problema. Pasa por representante de este punto de vista el literato Ión de Quíos, de mitad del siglo v, y no más que por el testimonio aislado de Filopón en su comentario a nuestro lugar, quien, a su vez, se apoya en los pasajes —nada transparentes por cierto— *Sofista* 242 C e *Isócrates Or.* 15, 268 de Platón. Aristóteles no cita nunca a Ión. Por el contrario, en un lugar paralelo incontestable (*Gen. Corr.* 330 b 16 sig.) no aduce más que al mismo Platón a favor de la doctrina de los tres elementos. Hemos de atenernos a esto.

8) *Metaph.* 988 a 30. Al hablar de las causas, llega Aristóteles a la causa material y toca esquemáticamente las posibles designaciones de causas materiales: una o varias, corporales o incorpóreas. En los ejemplos van apareciendo, en primer lugar, los más recientes: Platón, los pitagóricos, Empédocles, Anaxágoras, y luego los más antiguos, que asignaron el aire, el fuego, el agua o algo "más denso que el fuego, más sutil que el aire".

9) *Metaph.* 989 a 13. Crítica de las doctrinas sobre las causas materiales. Lo más lógico sería poner como causa lo más sutil, o sea, el fuego. No es justo, en ningún caso, apelar a los restantes elementos o a algo "más denso que el aire, más sutil que el agua".

Este pasaje está claramente próximo al n. 5.

Hasta aquí, los testimonios de Aristóteles. Ni uno solo de ellos cita al padre de la doctrina de lo que "está entre" y, sin embargo, ha de ser encontrado en el círculo de los antiguos presocráticos. Los comentaristas antiguos de Aristóteles han discutido sobre el tema. Simplicio (*Phys.* pág. 149, 11 sigs. Dihls) nos ofrece los datos fundamentales. Dos son las opiniones que se enfrentan. Alejandro de Afrodisia, el comentarista más docto y agudo, ha atribuido esta doctrina a Anaximandro. Se le oponen el más antiguo temporalmente, pero menos significativo, Nicolás de Damasco, y Porfirio, más moderno, que se han inclinado por la atribución de la doctrina a Diógenes de Apolonia. La mayoría de los comentaristas posteriores se han decidido por Alejandro. Sin embargo, no están claros, ni mucho menos, los fundamentos sobre los que Alejandro apoya su punto de vista. Pero, de cualquier modo, no puede ser Diógenes de Apolonia, ya que disponemos de testimonios suficientes para poder afirmar que esta atribución no es sostenible.

Nos quedan las razones internas. Una la tenemos bien a mano. La pareja de conceptos denso-sutil aparece por primera vez —según testimonio expreso de Teofrasto— en la cosmogo-

nía de Anaxímenes. La fórmula "más denso-más sutil" es completamente imposible en Anaximandro. Pero no siempre aparece dicha fórmula. Los pasajes núms. 2, 3, 4 y 6 se limitan al concepto de "lo que está entre", μεταξύ. La cuestión decisiva es ésta: la fórmula corta de "lo que está entre" ¿es una simple abreviación de la fórmula extensa "más denso-más sutil" o es, por el contrario, la enunciación extensa una interpretación posterior del simple concepto antiguo de "lo que está entre"?

Creo que hay que optar por esto segundo y, con esta modificación, dar la razón a Alejandro. En todos los lugares citados, Aristóteles habla de los antiguos φυσικοί. Sería una laguna casi inconcebible el que Anaximandro faltase en esta lista. Pero si además sucede que en el lugar en que esperaríamos que saliera a relucir Anaximandro hay algo de lo que podemos afirmar positivamente que con toda probabilidad pertenece a la filosofía natural preeleática y de lo que habríamos de decir negativamente que no es posible dar con otro alguno a quien atribuírselo, no tenemos más remedio que ir a parar a Anaximandro. Acudir a otro sujeto "del círculo de los Milesios" allí donde Aristóteles está tratando de los representantes más significativos de la filosofía antigua es tan arbitrario como apelar con Zeller (I, 1, 7.ª ed., 283 sigs.) a Ideo de Himera, de cuya existencia estamos enterados por un único pasaje de Sexto (VS 63 A 1).

Pero nunca podremos llegar a una demostración rigurosa y hemos de conformarnos con la hipótesis más verosímil. Anaximandro habría, pues, definido lo ilimitado como "lo que está entre", en ese medio conceptual abstracto en el que el principio se halla en relación con lo limitado que de él se deriva. Posteriormente, "lo que está entre" ha sido interpretado en un sentido material-cualitativo, o sea, en un sentido que está tan lejos de Anaximandro, como connatural ha sido luego a la filosofía, a partir de Anaxímenes; la pareja fuego-noche, que en Anaxi-

mandro brota de lo ilimitado, se sitúa con Parménides en el mismo plano que la pareja sutil-denso. Esta interpretación puede haber sido propuesta tanto en la escuela de Demócrito como en la peripatética.

El mismo Teofrasto ha creído que esto no era más que una interpretación. Era suficientemente cauto como para no comprometerse con ninguna interpretación, para evitar también el concepto equívoco del μεταξύ y para decir apenas de Anaximandro que había puesto como principio "ni el agua ni ningún otro de los llamados elementos, sino otra cosa distinta de naturaleza ilimitada" (12 A 9). Creo que esta formulación, tan acentuadamente contenida, no excluye el que Teofrasto haya leído el μεταξύ en Anaximandro. Aristóteles, que no buscaba dejar sentada la autenticidad histórica de los datos, sino el orden sistemático, ha citado el μεταξύ junto a las doctrinas de Tales y Anaxímenes y ha utilizado también aquella interpretación cualitativa; lo cual estaba bien cerca de su manera de pensar, por cuanto era suposición suya que los más antiguos sólo habían conocido una causa material.

Ya hemos tratado de aclarar una última dificultad sobre el texto n. 7. Aristóteles escoge a su gusto las parejas de opuestos que enmarcan "lo que está entre". Hay que concluir de inmediato que le trae sin cuidado el poner de relieve las dos sustancias entre las que se encuentra lo ilimitado. Le importa solamente el aspecto conceptual del "lo que está entre" en general. Pero también es fácil presumir que se habría expresado con mayor precisión caso de que el texto original hubiera presentado una pareja de conceptos, que habría debido ofrecernos unívocamente en su terminología. Pero no era éste el caso. En lugar, pues, de citar una pareja de conceptos inútil para él, se contentó con mencionar, en la lista de los ἀρχαί presocráticos, unos cuantos que se diferenciaban únicamente por la propiedad formal del "estar entre". Hay que darse cuenta de las dificultades que

suponía la reducción de los cuatro nombres mitológicos de los elementos de Empédocles (31 B 6) y hasta de los dos de Parménides (28 B 8, 53 sigs.) a los elementos de las ciencias naturales peripatéticas. Parménides había puesto, como orígenes del mundo visible, el fuego y la noche. Las informaciones peripatéticas titubean entre si "noche" ha de ser entenido como el aire o como la tierra. Algo parecido pasa con Anaximandro, que habría pensado exactamente en la misma pareja que Parménides. Porque ¿entre qué cosas podría encontrarse lo ilimitado antes que entre las dos que se derivan de lo ilimitado como primer par de opuestos?

Anaximandro ha querido explicar cuál es la relación de lo ilimitado con el mundo no sólo en cuanto es distinto de lo causado, sino también en relación con ello. No aparece en el mundo, es más, no puede aparecer. Hemos de ver que Anaximandro ha dejado esto claramente sentado. Lo ilimitado no es igualmente luz o noche; está entre ellas, que, a su vez, se derivan de él, siguiendo, en cierto sentido, direcciones opuestas.

Pero este "algo que está entre" no debe ser entendido materialmente. No es un estado intermedio perceptible entre luz y noche. Aceptar esto era precisamente el fallo de la interpretación cualitativo-material, adoptada por Aristóteles en muchos pasajes. Si queremos entender el "lo que está entre" de Anaximandro, hemos de prescindir de esta interpretación. Mucho más acertado es un punto de vista espacial, lo mismo que, en el concepto del Caos, la representación espacial era la más ajustada. ¿Debemos decir que lo ilimitado está entre el día y la noche como el sitio que las une y separa, porque las dos pasan a través de él? ¿O debemos acordarnos de que, en Hesíodo, el Éter está también, como casa de la luz, en la altura y el Erebos, como mansión de la noche, en lo profundo, y que el día y la noche se mueven entre ambos, y que, por fin, el espacio del

Caos se halla entre el Éter y el Erebos? Éstas son las posibles interpretaciones.

Pero lo más importante es que, también allí, como en el concepto de lo ilimitado, lo conceptual y lo metafísico están absolutamente en primer término. La relación metafísica del principio con lo originado se halla expresada de una manera que guarda la trascendencia suprasensible de lo ilimitado, al mismo tiempo que su apertura a la inmanencia. El par de opuestos luz-noche es el punto de orientación, en el que paradójicamente lo ilimitado permanece asido a lo limitado.

Asimismo parece que Anaximandro ha dado también las razones de por qué lo ilimitado no puede ser ni luz ni noche. Puede ser atribuido a Anaximandro, con toda probabilidad, un raciocinio, contenido en Aristóteles *Phys.* 204 b 15 sigs. y 204 b 25 sig. (12 A 16). Si lo ilimitado fuera luz o noche (naturalmente hemos de sustituir siempre los conceptos aristotélicos por los arcaicos), ya no podría existir la noche junto a la luz ilimitada, y viceversa. Pero resulta que existen las dos, luego ninguna de ellas es lo ilimitado.

Si tenemos en cuenta cómo se comporta Anaximandro frente a este problema, está claro que esta argumentación sólo es concebible en él. El aire es para él lo ilimitado. Pero no vale su objeción, porque, dentro del mundo de lo causado y diferenciado, también el aire es sólo una parte de él. En realidad, es siempre el mismo dentro de sus distintos estados, porque Anaximandro no conoce ninguna mutación de las sustancias entre sí. La luz no puede convertirse en noche y contenerla así dentro de sí. Por eso es imposible para Anaximandro que lo ilimitado sea una parte perceptible del cosmos.

También ha enumerado Aristóteles las razones que, en su opinión, podrían llevar a la aceptación de un ilimitado. En el principal pasaje sobre el tema —*Phys.* 203 b 15 sigs. (12 A 15)

se enumeran cuatro especiales, o sea, susceptibles de atribución a filósofos determinados, y cuatro generales, válidas para todos. Nos basta con considerar el primer grupo.

La primera razón, sacada de la ilimitación del tiempo, es la del eleata Meliso (30 B 2 y 3). La segunda, de la infinita divisibilidad de la extensión, es atribuida por el mismo Aristóteles a los matemáticos. La cuarta —lo limitado supone siempre un limitante— se deriva también de discusiones eleáticas, como muestra Zenón (21 B 1). Y nos queda la tercera razón: sólo si el principio es ilimitado, podrán no agotarse el devenir y el perecer. Una vez más se cita *Phys.* 208 a 8 (12 A 14). Puede efectivamente pertenecer a Anaximandro, de lo contrario no sabríamos a quién atribuirlo, aunque lleva consigo una doctrina ulterior importante para la cosmología. El principio sólo debe ser inagotable, si la separación de él de lo causado u originado no se realiza de una vez para siempre, al principio del devenir cósmico, sino que se está realizando continuamente. En Anaximandro esto quiere decir concretamente que la segregación de día y noche está teniendo lugar incesantemente en un relevo interminable de la que se va usando sin cesar en el cosmos.

Con esto tenemos ya una visión de la doctrina del ἄπειρον. Ha quedado demostrada la maravillosa riqueza de pensamiento que Anaximandro ha sabido sacar de esta única idea. Han aparecido los perfiles de una amplia dialéctica metafísica de la trascendencia y la inmanencia, así como de la oposición y de la relación entre lo ilimitado y lo limitado. Hemos descubierto también que Anaximandro es capaz de establecer una argumentación y que funda no sólo la especial naturaleza trascendente de lo ilimitado, sino también el carácter del principio como ilimitado en abstracto. Si se añade —cosa que Aristóteles no ha podido pasar por alto— que lo ilimitado es aún una continuación del concepto hesiódico del Caos, el pensamiento de Anaximandro se presenta dotado de una envergadura que alcan-

za desde las imágenes mitológicas de la *Teogonía* hasta la pura lógica de Parménides.

X

Hemos de plantearnos ahora la cuestión del desenvolvimiento de los mundos en concreto. De la sustancia originaria de Hesíodo va brotando todo lo demás por el procedimiento personal del engendrar y dar a luz. Anaximandro no abandona del todo esta terminología mitológica (lo mismo que en un pasaje habla también de lo ilimitado como del timonel de la realidad), pero en primer término nos encontramos con categorías objetivas.

Mas el pasaje 12 A 10, redactado con desaliño, pero muy importante por su contenido, nos dice que, en el devenir cósmico, se ha desgajado de lo ilimitado una semilla (γόνιμον) de la luz y de la noche (el autor tardío que nos da la noticia lo sustituye por calor y frío, que le resultaban más familiares). La expresión γόνιμον es lo suficientemente rara como para dejar abierta la posibilidad de que Teofrasto no esté haciendo otra cosa que citar a Anaximandro. Lo ilimitado se nos presenta como una sustancia viviente que da a luz el mundo.

Por el contrario, el concepto decisivo, que señala la distancia y superioridad del principio sobre lo originado, es "separarse", ἐκκρίνεσθαι, procedente, sin duda alguna, del mismo Anaximandro. El testimonio de Aristóteles *Phys.* 187 a 20 sigs. (12 A 9) viene a decir lo siguiente: distingue Aristóteles dos modos en que lo originado ha podido derivarse del principio. Unos explican el principio como absolutamente unitario y hacen brotar lo demás por cambios cualitativos. Los otros ven ya incluido en el principio la pluralidad de lo posterior y hacen que esto se derive del principio mecánicamente. En la cima de los dos grupos se halla Anaximandro, quien dice que "de lo Uno se derivan los objetos, que ya están dentro de él". Hay que dar

por cita segura únicamente el ἐκκρίνεσθαι ya citado, pero también lo demás puede ser, en cierto modo, una paráfrasis de pensamientos de Anaximandro. Resultaría entonces que Anaximandro ha enseñado una positiva relación de lo ilimitado con lo originado, precisamente la que creíamos ver en el μεταξύ.

Falta que nos preguntemos cuál ha sido la imagen guía que ha llevado al concepto ἐκκρίνεσθαι, ya que, detrás de la palabra, tiene que encontrarse una comparación perteneciente al mundo sensible, aunque no podemos más que conjeturar cuál era. En general, el sacar-de o salir-de nos hace pensar en un montón. La única comparación que puede ser tenida en cuenta, en el ámbito de los presocráticos, es la que nos presentan Demócrito (68 B 164) y Platón (*Tim.* 52 E): las cosas se separan unas de otras como objetos que son sacudidos todos juntos en una criba y se van dividiendo, según su naturaleza. El uso atomístico, tan fácil de dar a esta comparación, no quiere decir necesariamente que brote de Demócrito.

Lo más importante, desde el punto de vista del contenido, es lo que ya ha hecho notar Aristóteles justamente: el "separarse" no quiere decir, en modo alguno, un proceso cualitativo de cambio de lo ilimitado. Se trata más bien de una separación puramente mecánica o, acaso mejor, espacial. Lo ilimitado sigue siendo ante todo un espacio, como el Caos hesiódico. Si se quiere concluir de ello —con Aristóteles *Phy.* 187 a 23— que lo ilimitado es una "mezcla", se está haciendo un uso anacrónico de un concepto que ha sido Parménides el primero en elaborar. Desde el punto de vista de la filosofía posterior, la conclusión era inevitable, pero no es válida para Anaximandro. Para éste la luz y la noche se separan de lo ilimitado que está entre ellas, pero no dice más. Estamos aquí muy cerca de Hesíodo, como podemos ver también en la inconsecuencia a la que ya hemos aludido. Lo mismo que en Hesíodo el cielo y la tierra no son producidas del Caos, en Anaximandro no lo son tampoco. La

tierra firme y la bóveda celeste no se separan de lo ilimitado, sino que están ya ahí sencillamente.

En Hesíodo, el Caos engendra la luz supraterrena y las tinieblas subterráneas, lo mismo que el día y la noche, que, en su eterno movimiento, van llenando sucesivamente el Caos-espacio. Igualmente, en Anaximandro, no sale de lo ilimitado otra cosa más que el día y la noche. En el lenguaje de los expositores se les llama fuego y aire (es decir, oscuro vapor perceptible) o frío y calor. El primer par puede ser atribuido a Anaximandro; el segundo puede pertenecerle, pero de hecho procede, en las noticias, del lenguaje de escuela de los peripatéticos.

Este par de ideas tiene además la misma importancia histórica que lo ilimitado. Por un lado, hace avanzar lo que había dicho Hesíodo, ateniéndose a la percepción sensible inmediata; por otro, contiene ya en germen principios esenciales de la metafísica posterior.

Desde el punto de vista formal, estamos ante un par de opuestos. Desde el mismo punto de vista, enseña Anaximandro que de lo uno originario se forma la oposición primitiva, como comienzo del devenir cósmico. Este mismo esquema constituye la base del sistema eleático, bien que asombrosamente cambiado, y vuelve en el Platón tardío, que pone en el principio lo uno y la dualidad indeterminada de grande y pequeño. Lo uno es la idea; la dualidad de la oposición es el comienzo del mundo visible. En los límites entre metafísica y lógica, luego, en Aristóteles, ha jugado un importante papel la doctrina de las oposiciones. Sin embargo, no está ligado al nacimiento del mundo sólo el carácter de oposición, sino también el movimiento infinito. Día y noche se intercambian indefinidamente su lugar en el espacio, entre cielo y tierra. Y, puesto que lo ilimitado, como tal espacio que es, es el fondo permanente del día y de la noche, es él mismo sujeto de un movimiento sin fin (12 A 9). Por muy abstracto que sea lo ilimitado en Anaximandro, ha seguido con-

servando, con el movimiento sin fin, una propiedad del espacio intramundano del día y de la noche. También es fácil presumir que este movimiento estaba concebido como circular. Es algo que está de acuerdo con la doctrina de los que vendrán después y resulta de la forma de la bóveda celeste que, según Anaximandro, abarca el espacio-día-noche.

Hay que añadir otro motivo. El movimiento sin fin es un presupuesto del devenir cósmico. Por el movimiento se separan el día y la noche y sin él no puede originarse absolutamente nada. Hasta aquí podría tomárselo por la expresión impersonal del principio llamado Eros por Hesíodo. También la criba debe ser sacudida para que las cosas se vayan separando.

Más tarde, con Anaxímenes, el movimiento es necesario en un nuevo sentido. Según él, el fuego del sol es mantenido por el calor que brota del movimiento (13 A 6). Según esto, el movimiento no es sólo la forma abstracta del cambio de día y noche, sino que se halla fundamentado secundariamente por una típica comparación objetiva: el fenómeno corriente del calor —y consiguientemente del fuego y de la luz del día— originado por las grandes velocidades.

Pero no tenemos ningún derecho para presuponer ya en Anaximandro esta teoría.

Es digno de notarse que Anaximandro no se pregunta por el origen del movimiento. Se lo acepta tácitamente y con la misma originariedad que lo ilimitado. Existe sencillamente desde siempre, porque también cuanto va unido a él, el cambio de día y noche, el fluir del tiempo carecen de principio para el pensamiento griego arcaico. Los dioses han tenido principio, sólo el tiempo no lo ha tenido. Comienza a plantearse la cuestión del principio del movimiento cuando la idea del movimiento ya no representa sino el camino para la ordenación espacial del cosmos. Luego viene el Νοῦς de Anaxágoras que da el impulso al movimiento y a la formación del mundo.

Ya hemos hablado del número infinito de los mundos que comienzan y perecen unos junto a otros y sucesivamente. La oposición abstracta de la unidad de lo ilimitado y de la pluralidad ilimitada de lo limitado es el fundamento de esta doctrina. A su lado se halla una formulación completamente distinta, en la que se hallan todavía operantes elementos teogónicos de Hesíodo.

Teofrasto, que ponía especial atención en las particularidades terminológicas, ha hecho notar, a propósito de la doctrina sobre el nacer y el perecer de los mundos, algunos "giros poéticos" que le resultaban extraños y con los que Anaximandro ha vestido su cosmogonía. Éste es el pasaje: "...de lo ilimitado nacen todos los cielos y el orden que hay en ellos. Pero de donde las cosas reciben su llegar a ser es también donde tiene lugar su perecer, tal como debe ser. Porque se pagan unas a otras penas y castigos por su injusticia, de acuerdo con el orden del tiempo" (12 A 9 y B 1).

Hay que tener bien en cuenta dos cosas: en primer lugar, que todo este texto puede valer como texto original del mismo Teofrasto, o sea, que todas las demás exposiciones que poseemos no son más que una paráfrasis suya y no ofrecen nada nuevo. En segundo lugar, que Teofrasto, por su cuenta y con sus palabras, hace una paráfrasis del pensamiento de Anaximandro y cita sólo palabras aisladas, precisamente los "giros poéticos"[16]. En nuestro caso, sólo son indudablemente de Anaximandro los conceptos κατά τὸ χρεών, τίσις y ἀδικία. Puede que algo más, pero lo restante no puede ser más que paráfrasis explicativa de Teofrasto, que, naturalmente, no pierde por eso su valor para la interpretación.

---

[16] En la más reciente discusión sobre el fragmento, nos sumamos, pues, a la opinión de Dirlmeiers (Rhein. Mus., 87, 376 sigs. Hermes, 75, 329 sigs.) contra Deichgräber (Hermes, 75, 10 sigs.).

La explicación de este difícil pasaje ha de plantearse en primer lugar la cuestión sobre las cosas de las que se trata en él y sobre cómo hay que entender el "de dónde" de su nacimiento y el "en dónde" de su perecer. El de dónde y el en dónde pueden significar perfectamente tanto el suelo material sobre el que crecen las cosas y al que retornan luego como el fundamento y el sentido conceptual la causa del devenir y del perecer. Puesto que no nos podemos decidir por una o por otra significación, trataremos de combinar las dos posibilidades. Todo ser brota de otro, infiriéndole un agravio. Y su penitencia consiste precisamente en perecer a manos de aquel a quien ha ofendido.

Pero ¿qué es esta cosa? O bien se trata del desenvolvimiento general del mundo, o bien del destino de cosas singulares en el cosmos. O de las dos cosas, y entonces el devenir y el perecer de los mundos va paralelo con el nacer y el morir de las sustancias singulares.

Lo importante es que el nacer y el perecer son interpretados como una secuela de una culpa y de su penitencia. No puede tratarse de que el originarse de las cosas de lo ilimitado (cuando se trata de los mundos) o de sus fundamentos respectivos (caso de que se trate de cosas singulares) sea en sí mismo una culpa. Es pensamiento indio, pero no griego, el considerar la individuación como un pecado. Lo que es griego es la idea de que el existir lleva consigo una culpabilidad irremediable (v., por ejemplo, Teognis 327 sigs.) y que quien pretende superarla cae en presunción, en *hybris*, y se hace culpable.

Hay que tener en cuenta que, con Anaximandro, nos hallamos en la primera mitad del siglo VI, una época de gran inquietud social, que ha dado mil ocasiones para que, también en Mileto, se pudiera ser testigo de inesperadas ascensiones y de culpables ruinas de muchos. Cualquier intento de superación lleva al exceso, y todo exceso debe ser nuevamente allanado.

Y todo esto es necesario, χρεών. Las cosas son como tienen que ser. Teofrasto, que pudo leer todavía el texto completo, lo parafrasea con su "según el orden del tiempo". Es difícil que esto quiera decir que el tiempo es el juez que impone las penas. No es concebible esta personificación. Anaximandro quiere decir que el curso mismo del devenir, en plazos determinados, lleva a la muerte. Fatalmente, la presunción tiene su tiempo y la pena el suyo.

Son las cosas las que se rinden cuentas unas a otras y no a un juez colocado por encima de ellas. En el mundo tiene lugar un incesante allanamiento y un cambio de lo uno en lo otro, como la luz y la noche que pasan, para dejarse el paso mutuamente.

Hasta aquí puede llegar una interpretación de Anaximandro basada en él solo. El propio sentido trágico de la vida arcaica es transferido, con rara lucidez, al devenir de las cosas y de los mundos, y podemos ya darnos cuenta de por qué Anaximandro ha podido poner a lo ilimitado como timonel de un mundo distendido por el mal y la pena, situándolo más allá de los dos.

Pero debemos echar también una ojeada a otros dos presocráticos. Uno de ellos es Hesíodo. Cuando oímos que las cosas vienen a la existencia con culpa y con ella desaparecen, nos acordamos, sin quererlo, de la *Teogonía*. Se había recogido en ella detalladamente la sucesión de las tres generaciones de dioses reyes. Uranos es el primer rey dios que se afirma en el poder a través de la injusticia. Cae con su culpa y surge Cronos. Pero también su imperio va ligado a la injusticia hacia su padre y hacia sus propios hijos, y esto supone su derrocamiento, al ser vencido por Zeus. Un antiguo rapsoda continuador de la *Teogonía* se ha encargado de contarnos que también él, cargado con la culpa hacia su padre, siente el temor de su hijo. Vamos así teniendo una sucesión de ascensiones y culpa. Uno tras otro

llegan al poder por la injusticia y esta misma injusticia es el comienzo de su caída. Hemos hecho ya notar (v. pág. 26) cómo todo esto se convierte en la tragedia en el motivo de la maldición que pesa sobre las generaciones. Pero también la doctrina de Anaximandro sobre la culpa y su expiación en la cadena de los mundos (las tres generaciones de Hesíodo equivalen también, en cierto sentido, a tres mundos) ha de ser entendida, al menos en parte, sobre este fondo.

Hay que añadir a Heráclito. Si, en Anaximandro, al nacimiento sigue la época de la expiación "según plazos prefijados" y "tal como debe ser", de la misma manera dice Heráclito que el tiempo entre el nacimiento del mundo del fuego y su desaparición en el fuego es algo fijado por el destino, *heimarmene*[17]. Tenemos, sobre este tema, un par de conceptos en Heráclito que están estrechamente emparentados con los "giros poéticos" de Anaximandro. Al tiempo del fuego lo llama "exceso", al del mundo desarrollado "indigencia". Esto no sólo caracteriza a las dos etapas, sino que contiene también un elemento dinámico; porque la indigencia del cosmos tiende hacia la plenitud de lo uno, pero la plenitud de lo uno se pierde por su propio exceso. "El exceso demuestra soberbia y la soberbia se precipita a sí misma en la pobreza", dice la antigua elegía jónica. Hay que observar, por fin, que poseemos un fragmento de Heráclito que corresponde precisamente a la fórmula de Anaximandro "de donde el nacer, de allí el perecer". Se trata de 22 B 36: "Para las almas supone morir el convertirse en agua, pero para el agua la muerte es convertirse en tierra. Pero de la tierra brota el agua y del agua el alma". Tenemos aquí un paralelismo perfecto del nacer del alma del agua y de su perecer en el agua: muere allí de donde proviene. Además perece por hacerse culpable hacia el agua, por abuso de ella (cf. 22 B 117). Y todo este proceso no es válido solamente para

[17] V. más abajo, a propósito de 22 B 137.

el alma, sino exactamente igual para el cosmos, porque la sustancia del alma es la misma que la del fuego cósmico. Entre los presocráticos, Heráclito es el que ha tomado de nuevo con más proximidad las imágenes propias, personales de Anaximandro. Y el texto de Anaximandro, con las indeterminadas explicaciones de Teofrasto, es el que más fuerte impresión deja de que ha querido hablar tanto del devenir de los mundos como del devenir de los hombres (y del alma humana). El mundo tiene el mismo tipo de vida que la del hombre.

Hay todavía otras posibles relaciones. Las escasas palabras de Anaximandro están tan cargadas de significación, que pueden dar pie a las más variadas asociaciones. Hemos de cuidarnos muy mucho de encerrar a Anaximandro en el círculo estrecho de los cosmólogos. Pero si por ello quisiéramos pasar, por ejemplo, a un pretendido orfismo, nos perderíamos en el terreno de lo problemático.

XI

Es del todo natural que, cuando Anaximandro pasa a describir la estructura del mundo concreto, no tenga ya en cuenta la infinita pluralidad de los mundos. Nos da una imagen del mundo, como si éste fuera único.

Hemos de recordar de nuevo, como introducción, que Anaximandro hace brotar de lo ilimitado no el conjunto del cosmos, sino las formas del día y de la noche. La tierra firme y la bóveda celeste existen ya sencillamente. Sobre el nacimiento del par día y noche tenemos un dato bastante gráfico en 12 A 10. Luz y noche están alrededor de la tierra como una cáscara. Inmediatamente alrededor de la tierra tenemos la capa de la noche, que crece alrededor de la tierra "como la corteza alrededor de un árbol". Encima está la capa de la luz. Esta doble capa de la noche y la luz "se rasga" y se divide en muchos

arcos, cada uno de los cuales es de luz por dentro, envuelto en noche; en la capa de oscuridad hay un agujero por el que pasa la luz hasta nosotros. Son las estrellas que vemos. Lo más característico es la comparación. Luz y noche están colocadas como la corteza alrededor de un árbol. Late aquí la primitiva comparación de la tierra con un tronco de árbol; comparación que probablemente no es menos antigua que la del disco plano bajo la semiesfera celeste. También en ella la tierra es un disco: la parte superior, plana y aserrada, del tronco. Pero esta comparación hace comprensible para la mente primitiva la consistencia inconmovible de la tierra. Si es un árbol, está enraizado en una infinita profundidad. La idea de "las raíces de la tierra" se encuentra también en otras partes. Podemos pensar en Hesíodo (*Erga* 19), en Píndaro (*Pyht.* 9, 8 y Fragm. 88, 4 sigs. Schr.). Lo más importante para nosotros es que la expresión vuelve en Jenófanes (21 A 47) y Parménides (28 B 15 a), demostrando la continuidad de la imagen de la tierra como un árbol. Por fin, elaborada con fantasía novelesca, se halla la misma imagen en Feréquides de Siros (7 B 2) y hemos de ver cómo en el mismo Anaximandro puede ser entendida la misma forma abstracta estilizada del tronco de árbol. Se halla en correspondencia con esto el que conciba la envoltura de luz y noche alrededor de la tierra como una corteza.

Más difícil es decir cómo hay que concebir el "rasgarse" de esta corteza. Anaximandro quiere explicar cómo surgen de la única doble corteza de luz y noche los anillos superpuestos de las estrellas. Si nos quedamos con la imagen de los anillos, difícilmente podremos imaginarnos, con este rasgarse, la división de la cáscara cerrada en múltiples anillos. Seguramente Anaximandro ha pensado antes que, originariamente, la cáscara estaba estrechamente pegada a la tierra, fue luego despegándose (ἀπορραγείσης dice el texto griego) y estaba flotando alrededor de la tierra; que, más tarde, surgió un grupo concéntrico de

capas de la única capa compacta originaria. Sin embargo, queda sin explicar la segunda etapa, la reducción de las capas a anillos.

También resulta raro que en todo esto haya que suponer la bóveda celeste fija y que, por lo tanto, la formación de la capa de la luz y la noche tenga lugar por una separación del seno de lo ilimitado en el espacio cerrado entre el cielo y la tierra. Lo ilimitado tiene aquí el alcance del Caos hesiódico.

En última instancia, pues, la tierra se halla en medio del cosmos como el eje de una rueda. Alrededor se hallan colocados los aros concéntricos, por cuyos orificios se proyectan los rayos de luz hacia el centro, como radios.

En su descripción, toda esta estructura parece bastante complicada, pero se torna clara cuando se la piensa representada según un modelo. No hay duda de que Anaximandro ha construido la tierra con los círculos de las estrellas alrededor, y su obra no era más que la explicación de este globo celeste.

Los detalles son los siguientes: en el centro del cosmos está la tierra. Tiene la forma de un tronco de columna, cuya altura es un tercio de su diámetro. Lo mismo que la columna, desde el punto de vista de la historia del arte es una estilización del tronco de un árbol, el tronco de columna es la forma abstracta estilizada del tronco de árbol. También tenemos aquí la impresión de que la comparación está aludiendo a un modelo. Anaximandro ha demostrado su estructura del mundo y su mapa mundi con un tronco de columna real con las proporciones requeridas. Tendríamos que concluirlo, aunque no supiéramos expresamente la existencia de ese mapa terrestre.

La tierra permanece inconmovible. El informe de Aristóteles (12 A 26) ha aceptado el razonamiento de Anaximandro: la tierra descansa porque está en el centro y guarda la misma distancia con todos los puntos. No se comprende, pues, por qué habría de inclinarse o moverse hacia un lado u otro. Parménides (28 A 44) ha echado mano de la misma argumentación. Pero

admira encontrar en Anaximandro lo que cuadra a las mil maravillas con el abstracto pensamiento lógico de Parménides. A todas luces, Anaximandro ha deducido inmediatamente de su modelo cósmico "el axioma geométrico" subyacente de que el centro de la esfera dista lo mismo de todos los puntos de la periferia. Por lo demás, existe un fallo característico, porque ese axioma es válido solamente, cuando el centro o es un punto o es también una esfera concéntrica situada en el centro. Pero resulta que la tierra es un tronco de columna y sólo la bóveda celeste es una esfera. Una simple medición exacta del modelo hubiera dado como resultado que todos los puntos de esta superficie terrestre con forma de cono truncado no guardan la misma distancia con la periferia. Y Anaximandro no se ha dado cuenta de esta inexactitud. Caso de haberla notado, la conclusión inmediata hubiera sido que también la tierra tiene forma esférica. Parece que es Parménides el que ha sacado esta conclusión.

Si la forma de la tierra trae a las mientes un tronco de árbol, la doctrina de que la tierra flota en el centro va dirigida contra la imagen primitiva de las raíces de la tierra, que, sin embargo, vuelve a aparecer en Jenófanes y, cosa más chocante —bien que con un significado un tanto distinto—, en Parménides (v. pág. 94).

El pensamiento en sí es sumamente curioso. Lleva implícito "el principio de razón suficiente", tantas veces usado antes que nadie por Demócrito: no hay ninguna razón suficiente para que la tierra se mueva hacia este lado más bien que hacia el otro. Luego no se mueve en absoluto. (Efectivamente, parece que, según 28 A 44, Demócrito ha adoptado esta argumentación.)

Esto último va seguramente dirigido contra Tales, cuya tierra flota, como un barco, sobre el agua y que, por lo tanto, no sólo va de acá para allá, sino que está dotada de un cabeceo del que nosotros nos damos cuenta en los terremotos.

No es de extrañar que Anaximandro haya sustituido también por otra la teoría de los terremotos de Tales. Es altamente significativo para el carácter de conjunto de estas antiguas cosmologías que, lo mismo que Tales ha unido su experiencia del eclipse de sol del 585 con su teoría de los eclipses, del mismo modo Anaximandro presenta una doctrina de los terremotos que va junta con un terremoto realmente sucedido. Parece que, durante su estancia en Esparta, debió de predecir a los espartanos un movimiento sísmico, con lo que éstos pudieron abandonar a tiempo la ciudad. Llegó el terremoto, destruyó la ciudad y provocó un desprendimiento de tierras de una montaña en Taygetos (12 A 5 a). La noticia es tan precisa que difícilmente podemos dudar de ella. Laconia ha sido siempre una región de abundantes movimientos sísmicos. Lo único incierto es si era Anaximandro el que nos informaba de todo esto o hay que suponer detrás de todo ello una tradición espartana, más bien poética. También pensamos que su simple presencia en el terremoto puede haber sido estilizada hasta convertirse en previsión para poderlo adaptar al tipo mítico del sabio que se adelanta con sus avisos. Pero bien cierta es su estancia en Esparta, donde ha construido un reloj de sol (*gnomon* (12 A 1). De esta experiencia de un terremoto debe de haber brotado su teoría sobre los movimientos sísmicos. Constata el hecho de que los movimientos sísmicos tienen lugar preferentemente en épocas del año o muy secas o muy lluviosas. Así que, dice él, la sequedad o la lluvia provocan grietas en la tierra, por las que circula un fuerte viento tempestuoso, que sacude la tierra y hace brotar los movimientos (12 A 28). El método es completamente paralelo al de Tales en la explicación de las avenidas del Nilo. Es acertada la observación de los fenómenos que acompañan al terremoto: las grietas en el suelo y los vientos huracanados [18].

[18] Ya tales, en su etiología del fenómeno, había hablado de hendiduras terrestres de las que brota agua.

De esta coincidencia de los movimientos y el viento se saca la conclusión de que los movimientos son producidos por el viento. Exactamente igual, Tales había explicado el producirse de las inundaciones del Nilo por el viento del verano y veía en el nacimiento de agua de las grietas terrestres una confirmación de su atribución de los movimientos al mar agitado allá en las profundidades.

Volvamos a la forma de la tierra. El tronco de columna supone una superficie superior de la tierra de forma circular. Tal era la forma más clara y patente a la percepción inmediata, apoyada además por el concepto mítico del océano rodeando la tierra alrededor.

Hay un pasaje en el que la superficie superior de la tierra es llamada γυρόν (12 A 11 § 3). Si es de fiar, quiere decir que la superficie está excavada como una palangana. Éste es también el modo en que Anaxímenes se ha representado la tierra (13 A 7 § 6 y A 15) y probablemente también Hecatón. En medio del recipiente están la Hélade y el mar, en cuyas orillas se levantan altas montañas. Una manera de concebir las cosas de este tipo es necesaria para el pensamiento arcaico por una doble razón. Sólo con la forma cóncava de la tierra puede quedarse el mar en su lugar, mientras que los montes marginales son necesarios, porque, a través, de ellos, se explican los solsticios (trataremos de esto en Anaxímenes, pág. 128). Esta misma forma la hallamos más tarde documentada en Demócrito (68 A 94) y otros, apoyada ya en apreciaciones astronómicas, que no podemos suponer todavía para Anaximandro [19]. El círculo terrestre ha de tener por necesidad un punto central. Parece ser que éste ha sido Delfos para Hecatón (Fragm. 36 Jac.) y, con ello, también para Anaximandro. Éste toma así la antigua concepción religiosa de Delfos como "ombligo del mundo", que es una pieza característica de la religión délfica de Apolo, llegada a

[19] V. Frank, *Plat. u. d. sog. Pythag.*, 187 sigs.

nuestro conocimiento por medio de Píndaro (por ejemplo, en *Nem.* 7, 33 y Fragm. 54 Schr.). Es fácilmente comprensible este homenaje a Delfos en un milesio, que tenía muy cerca el gran templo de Apolo en Dídima, ligado por muy buena amistad con el de Delfos. Recordemos, a este propósito, que también se llamaba Apolonia la colonia milésica de la que Anaximandro era *oikista.* En todo caso es digno de notarse cómo, en la construcción técnica geométrica del mundo, se introduce un elemento religioso. De este modo, en la doctrina de lo ilimitado se conjugaban elementos conceptuales metafísicos y religiosos.

Sobre esta superficie terrestre ha trazado Anaximandro su mapa. No tenemos testimonio alguno directo sobre su aspecto, pero podemos deducir de 12 A 6 que Hecatón de Mileto ha tomado de él elementos capitales. Y en Hecatón se apoya Herodoto. Podemos, pues, adquirir una imagen asombrosamente nítida, que está dominada, manifiestamente, por la misma sabia constructividad que la del mundo en general. En primer lugar, la tierra se halla dividida, en dirección Oeste-Este, por una línea de agua formada por el Mar Mediterráneo, el Ponto y el río Phasis que fluye hacia este mar. Hacia el Oeste, el Mediterráneo desemboca en el Océano exterior por las columnas de Hércules; hacia el Oriente, nace el Phasis del Océano. El Phasis es ya en Hesíodo la corriente mítica del Oriente (Fragm. 63 Rz.). Más tarde se ha identificado con él uno de los ríos de la costa sudoriental del Ponto.

Las dos mitades de la tierra resultantes son a su vez divididas por la mitad por otras dos grandes corrientes de agua. Para Europa es el Istros, que fluye desde el Norte hasta el Ponto. Anaximandro lo ha hecho proceder también probablemente del Océano, pero una antigua tradición, que aparece por primera vez en Esquilo (Fragm. 197 N), lo hace surgir de los míticos montes del Norte, los Rhipaia. La mitad sur de la tierra se halla dividida por el Nilo, cuyo curso fue concebido como

exactamente contrario al del Istros (v. Herodoto II, 34, 2). Ya hemos aludido antes a la opinión, documentada en primer lugar por Eutimeno de Massalia, según la cual el Nilo nace del Océano sudoccidental y hemos de suponer este mismo punto de vista como propio de Anaximandro. También aquí nos encontramos con una tradición distinta que hace surgir el Nilo de los montes del Sur más lejano. Aparece en primer lugar en Anaxágoras (59 A 91). El Nilo, pues, parte la mitad sur de la tierra en una región oriental, Asia, y una occidental, que se llama Libia.

Tenemos ya un esquema bien claro. El mar situado en el centro envía cuatro brazos hacia el Océano exterior, y la superficie terrestre está dividida en cuatro partes iguales. Sólo se halla habitada la región de éstas que da al mar. Hacia el exterior, el mundo habitado está limitado por un cinturón de desiertos (v. Her. II, 34, III, 98, V, 9) y luego vienen las montañas que flanquean los bordes. La inmensa altura que se les confiere demuestra que siguen teniendo un carácter mítico, especialmente las montañas del Norte. En lo más externo se halla el Océano, tomado de la geografía homérica y que no casa bien con la idea de la forma cóncava de la superficie terrestre, pero cuya existencia se presenta como certificada por la existencia del mar más allá de las columnas de Hércules. Las tres partes del mundo, Europa, Asia y Libia, son unánimemente aceptadas en la época clásica, como aparece en Her. (II, 16) y también en Píndaro (*Pyt.* 9, 8). El que sean precisamente tres nos hace pensar en la significación del número tres en general en la construcción anaximándrica del mundo. La creación de este mapa mundi constituye una hazaña extraordinaria. En ella se halla simbolizado todo lo que la colonización jónica tenía de voluntad investigadora y de descubrimiento [20].

---

[20] Para todo esto, v. ante todo Jacoby: *Kommentar zu Hekataios,* FGrHist, 1 F 36, así como las observaciones de Jaeger, *Paideia,* I, 215 sig.

Alrededor de la tierra se hallan colocados los anillos de las estrellas con un movimiento circular eterno. El más cercano es el círculo de las estrellas que tienen la luz más débil. Su diámetro es nueve veces el del disco terrestre. Sigue el anillo de la luna, con dos veces nueve diámetros terrestres, y finalmente el del sol, con tres veces nueve el diámetro terrestre. Por encima se halla, naturalmente, el cielo fijo, que no se apoya —como en la *Teogonía* de Hesíodo 126 sigs.— directamente en el borde extremo de la tierra, sino que abarca, a gran distancia, los círculos de las estrellas.

Nos hallamos de nuevo ante la proporcionalidad matemática que ya hemos tenido ocasión de observar en las medidas de la tierra, y que comprendía también —como se desprende de 12 A 17— las distancias de los mundos entre sí. Todas estas relaciones debían de estar reflejadas también en el globo construido.

Y, sin embargo, los números en sí no son los que una simple observación hubiera podido ofrecer. El paralelo más próximo lo tenemos en la *Teogonía* de Hesíodo (722 sigs.). El lugar donde se hallan presos los Titanes se halla a una profundidad bajo tierra equivalente a la altura sobre ella en que se encuentra el Olimpo. "Porque, bajando del cielo nueve días y nueve noches, al décimo se llegaría a un yunque de bronce sobre la tierra; y, descendiendo nueve días y nueve noches, desde la tierra, al décimo se llegaría al Tártaro". La imagen no es la misma, pero también aquí se encuentra el número nueve como medida de las distancias cósmicas. Es difícil decir hasta qué punto Anaximandro ha sido influido directamente por Hesíodo, pero lo importante es la significación del nueve —tres veces tres— en general. Nueve es también acaso el número santo de Apolo. Lo que resulta evidente, en cualquier caso, es que la elección de este número no es fruto de la experiencia, sino de consideraciones especulativas. Tanto dentro del cosmos como en las relaciones de los mundos entre sí (12 A 17), Anaximandro ha tenido ante

todo buen cuidado de conservar la absoluta igualdad de las distancias. Probablemente la bóveda celeste estaría también a la misma distancia respecto al anillo del sol. Es esta estructura regular la que, acaso por primera vez, Anaximandro ha bautizado expresamente con el nombre de cosmos [21].

Es digno de notarse el orden de los astros. Anaximandro los divide de una manera inusual en toda la filosofía griega, sólo presente en el discípulo de Demócrito, Metrodoro de Quíos y el filólogo estoico tardío Crates de Mallos, que probablemente creyó encontrar este orden en Homero. Fuera de ello, se mantiene el orden habitual, es decir, a partir de la tierra, la luna, el sol y las estrellas. Pero el orden de Anaximandro concuerda, por el contrario, con el babilónico-persa. Es, pues, al menos posible una influencia oriental [22].

Sin embargo, el uso de la forma circular y esférica en la meteorología es algo propio de Anaximandro en la época arcaica. El papel que esta forma juega en Anaxímenes y Jenófanes es marginal o nulo. Hay que llegar a Parménides para volver a encontrarlo. Esto tampoco es un resultado de la experiencia o de la observación, sino una conclusión que descansa, por así decirlo, en motivos estéticos. La forma esférica y circular son las más perfectas de las formas geométricas [23].

Es de una asombrosa audacia la comparación de los círculos astrales con ruedas de carruaje, cuyos radios son los rayos y cuyo eje es la tierra (12 A 21). Sería preciso saber en qué relación se halla esta comparación con la tan parecida y común de la rueda del sol, en la que el mismo disco solar es el eje de la rueda.

Como complemento de la primera, hay otra comparación: Anaximandro ha comparado el orificio en el anillo de la luz,

[21] V. W. Kranz, Philologus, 93, 1939, 433 sigs.
[22] V. W. Kranz, Gött. Nachr. Phil.-Hist., 1938, 156.
[23] V. de época posterior "Pythagoras" en D. L., 8, 35.

envuelto de noche, con la boca de un fuelle, por el que se sopla (12 A 11, 21, 22).

La base de esta comparación se halla en la explicación de los eclipses. En el caso de Tales, presumíamos poder completar su punto de vista con el de que cuerpos terrestres se colocarían delante de los astros. Pues bien, Anaximandro corrige esta doctrina en el sentido de su teoría. Los orificios de los anillos se obstruyen de vez en cuando. No sabemos cómo ni por qué. Claro está que debe de haber llegado a afirmar que unos cuerpos oscuros se introducían en los orificios.

Para terminar, habría que recordar que, según una opinión arcaica muy difundida, el fuego de los astros se va gastando con el tiempo y necesita ser repuesto. Desde Anaxímenes poseemos documentos a favor de la teoría de que los astros se alimentan de las exhalaciones de vapor que suben de la tierra, pero Anaximandro no sabe nada de esto. El fuego y la noche son segregaciones directas de lo ilimitado, y tendremos que suponer que esta separación se está realizando continuamente, ya que el principio es ilimitado, precisamente para ser inagotable.

Entra también en los dominios de la cosmología común la finalidad para la que Anaximandro ha construido por primera vez un *gnomon*, instalado en Esparta. El *gnomon* sirve para determinar la línea del mediodía, por lo tanto para la orientación sobre las direcciones celestes, cosa ciertamente importante y práctica para la preparación del mapa mundi, pero también para todos los casos en que se trate de conocer la dirección del viento y de la lluvia[24]. Según Herodoto (II, 109), este instrumento procede de los babilonios. Tendríamos, pues, aquí una segunda prueba de las relaciones de Anaximandro, no con los egipcios, sino con Mesopotamia. No sabemos nada sobre el

---

[24] V. A. Rehm, *Griechische Windrosen*. SBBayrAk. Phil.-Hist. Kl., 1916, núm. 3, 15 sig.

posible uso que haya podido hacer de su instrumento para experiencias sobre el problema del curso diario y anual del sol.

XII

En este cuadro de conjunto del cosmos hay que incluir el coto de la historia terrestre. Parece que las coincidencias con Tales son numerosas. El pasaje principal es 12 A 27, que dice lo siguiente: originariamente la tierra estaba totalmente cubierta de agua. La acción del sol la fue luego secando en parte y lo que quedó del agua "se cambió por el calor".

Con esta frase nos hallamos ante toda una serie de problemas. Por de pronto, el cambio del agua por la acción del fuego apenas deja pensar en otra cosa que en la mutación del agua dulce primitiva en agua salada. La más vulgar experiencia, al cocer el agua, puede servir de apoyo. Es un problema que volveremos a encontrar en Jenófanes.

¿Cómo ha concebido Anaximandro todo este proceso? ¿Hasta dónde lo ha hecho llegar? Hubo de darse cuenta en seguida de que el proceso de desecación debería seguir adelante. Cuando finalmente se hubiera secado todo el mar, ¿cuál sería la extrañísima situación final resultante? ¿Ha llevado Anaximandro tan lejos las consecuencias? ¿Ha pensado, como Jenófanes, que, después de la desecación, tiene lugar un movimiento contrario por el que todo tiende a resolverse en agua? ¿O ha enseñado más bien que la final desecación total significaría el fin del cosmos actual? No lo sabemos. La segunda posibilidad es la más probable, ya que Anaxímenes (según 13 A 11) ha sido el primero en hablar del cambio periódico de estado del (único) cosmos. Anaximandro habla de un número indefinido de cosmos, cuyo fin tiene que haberse imaginado de alguna manera; probablemente como un "ser abrasados".

Nos plantea otro problema complicado, otra noticia que se refiere a Anaximandro. En la parte hidrológica de su meteorología, cita Aristóteles tres teorías, anónimas todas ellas, que tratan de la influencia de los vapores del mar en los solsticios. La una dice (353 b 5 sigs.) que la parte del mar desecada por el sol se convertiría en vapor y engendraría los vientos y los cambios del sol y de la luna. En otro contexto un poco distinto, cita Aristóteles (354 b 35 sigs.) la opinión de que el sol realiza sus cambios, por tener que andar buscando siempre lugares nuevos que le ofrezcan la necesaria humedad para su alimentación. Esta doctrina la presenta Aecio (II, 23, 5) como estoica, lo que nos permite determinar, con alguna probabilidad, que procede de Heráclito. Por último, el pasaje 355 a 24 sigs. —nada libre por cierto de objeciones, desde el punto de vista de la crítica textual— expone la doctrina de que, con el recalentamiento por el sol de la tierra cubierta de agua, nacería el aire que iría llenando todo el cielo (?), engendraría el viento y, de este modo, provocaría las mutaciones. Estas tres teorías son claramente expuestas por separado en Aristóteles. Pero su comentarista, Alejandro de Afrodisia, ha combinado la primera y la segunda y ha atribuido las dos, como una única doctrina, a Anaximandro y a Diógenes de Apolonia [25], citando a su favor a Teofrasto. Pero Aecio (III, 16, 1) [26], que se apoya de seguro en Teofrasto, no alude para nada a la producción de los solsticios por el vapor del mar. Por el contrario, la primera doctrina de Aristóteles 353 b 5 sigs. puede combinarse perfectamente con 356 b 9 sigs. (68 A 100), donde se cita expresamente a Demócrito. El tono irónico de 353 b 5 sigs. parece cuadrar con un adversario temporalmente cercano mucho mejor que con el antiguo Anaximandro. De cualquier modo, de todo el complejo nada seguro podemos sacar para Anaximandro.

[25] V. 12 A 27.

[26] En cualquier caso, en 12 A 27.

Los argumentos internos son igualmente poco unívocos. Por un lado, parece hallarse en contradicción con el sistema de los anillos de fuego fijos, el que el sol, es decir, el anillo del sol, ande vagando de acá para allá, por obra de los vapores ascendentes, o sea, con más propiedad, por la de los vientos estacionales que brotan de ellos. Por otro lado, Anaximandro nos habla de la evaporación del mar en grandes espacios. Es fácil, pues, preguntarse qué es lo que pasa con las masas de vapor. Y si Anaximandro —según parecen indicar algunas noticias sumarias— ha dado efectivamente la etiología de los τροπαί, no puede haberlo hecho más que echando mano de la opinión común en su tiempo: los solsticios son la consecuencia de los vientos poderosos que tienen lugar al mismo tiempo. Tendremos que volver a hablar de esto extensamente al tratar de Anaxímenes. Si el problema se halla planteado de antemano en Anaximandro, la solución tiene que ser semejante, pero no disponemos de testimonios seguros a su favor.

Con la idea, derivada de Tales, de que la tierra estaba originariamente cubierta por completo de agua, se halla unida además una doctrina sobre la aparición del hombre. La forma actual del hombre no puede haber sido la primitiva, ya que no sirve para vivir en el mar originario. Y, puesto que sólo los peces son seres acuáticos, el hombre, al principio, tuvo que estar cubierto de una piel de pez y vivir como un pez antes de que surgiera la tierra firme y pudiera saltar a tierra.

Parece que Anaximandro ha hablado exclusivamente del origen del hombre. Si hemos de creer lo que de él se nos dice (12 A 10), parece haber distinguido expresamente entre el hombre, que, siendo niño, necesita un especial cuidado, y los animales, que aprenden en seguida a valerse por sí mismos. Por eso, no podemos concebir cómo hubiera podido subsistir el hombre en el primitivo estado del mundo. Si cuanto se nos dice es seguro, tenemos establecida, por primera vez, la distinción entre los

animales y el hombre como una realidad característica. El complemento a esta afirmación hemos de irlo a buscar al pitagoreísmo, donde se nos dice que sólo el hombre posee la razón.

La comparación que hace Anaximandro del hombre con un pez se refiere a un pez bien concreto, el tiburón (γαλεός 12 A 30). Y esto porque evidentemente estaba enterado de que precisamente el tiburón tiene una gran semejanza, en cuanto a la reproducción y cuidado de sus crías, con los mamíferos[27]. Es sumamente raro que Anaximandro haya presentado una doctrina tan precisa, en la que, además, se halla completamente solo en la antropología de los griegos. ¿Se trataba únicamente de una consecuencia obligada de su teoría de que la tierra había estado originariamente sumergida, o estaba apoyada por los mitos que hablan de la aparición del hombre? Lo mismo que en Tales, tenemos que volver a recordar la fábula de Deucalión. En ella aparece el diluvio, pero mucho después de la aparición del hombre, y la única pareja que queda se salva en un arca (v. Helánico Fragm. 117 Jac.). Podríámos aducir asimismo la antigua fábula (si es que efectivamente es una antigua fábula) de la formación del hombre de los fresnos, a la cual alude Hesíodo (*Teog.* 187 y *Erga* 145) en varias ocasiones. Pero, sin embargo, podría pensarse más bien en una leyenda más cercana (¿oriental?), acaso un simple cuento, al que Anaximandro ha conferido una configuración racional.

Por lo demás, Anaximandro no habla del hombre. Se limita a tocar simplemente su origen, puesto que es lo único que entra dentro del campo de la cosmología general. Un carácter semejante tenía ya el mito de Prometeo en la *Teogonía* (507 sigs.). (Bien es verdad que, posteriormente, Anaxímenes no ha aludido ni siquiera al origen del hombre.)

Mayor espacio parecen haber merecido cada uno de los fenómenos meteorológicos. Aunque en menor escala, el trueno, el

[27] V. Arist., *Hist. an.*, 565 b 1 sigs.

rayo y la tormenta son fenómenos tan asombrosos y necesitados de explicación como los eclipses de sol o los terremotos. Es importante, en uno como en otro caso, el carácter profano que Anaximandro da a sus explicaciones. Ya no entran en juego para nada la ira o el favor de los dioses. La fe popular reconoce la acción de Zeus que mora en lo alto cuando llueve, truena o cae un rayo. Todo esto queda eliminado por completo y se hace a plena conciencia. Se trata de un fenómeno de ilustración, bien que en Jonia no tuvo ya necesidad de utilizar un tono fuertemente polémico.

El trueno y el relámpago son expuestos con plasticidad por medio de la imagen de un odre hinchado que estalla de pronto. Las nubes son oscuras, pero el aire encerrado en ellas es claro. El rasgarse del saco de las nubes produce el trueno y el aire claro que se derrama sobre el fondo oscuro de la nube es el relámpago (12 A 23). Bien claro está que Anaximandro está pensando en experiencias de la vida cotidiana. Es una casualidad que en el texto no se nos presente ninguna forma de comparación. La explicación expuesta, preparada evidentemente por puntos de vista plenamente populares, ha sido tomada y ha sufrido después modificaciones muchas veces. La comparación con una vejiga que estalla la encontramos expresamente en Séneca (*Nat. Quest.* II, 27, 3) y Lucrecio (VI, 130 sigs.), pero también ya, aunque en forma caricaturesca, en Aristófanes (*Nubes*, 404 sigs.), quien la toma, sin duda alguna, de uno de los últimos presocráticos.

Es digno de notarse en la concepción de Anaximandro la oposición entre la densidad de la envoltura nubosa y la sutilidad del aire que se libera violentamente. La categoría de lo denso y de lo sutil se nos presenta aquí como algo absolutamente corriente (en relación con oscuro y claro) en un simple detalle de las ciencias de la naturaleza. En Anaxímenes ocupará un lugar de privilegio.

Un último pasaje (12 A 24) nos informa, de manera absurdamente resumida, sobre una etiología de la lluvia y del viento. Sólo al viento puede referirse lo siguiente: "El viento es un fluir del aire, en virtud del cual lo más ligero de él se pone en movimiento". Anaximandro ha vuelto a distinguir masas de aire más densas —más pesadas y más finas—, más ligeras, y el correr de las segundas lo llama viento, ya que lo más ligero y fino, como confirma la más casera experiencia, es también lo más móvil; un principio que se convertirá en sumamente importante en Anaxágoras y Demócrito. La interpretación de la lluvia dice: "Tiene lugar cuando lo más húmedo del aire se torna líquido por el sol". También aquí se han tomado como norma experiencias bien concretas, bien que mal interpretadas, sobre la precipitación del vapor caliente. Lo fundamental es otra vez la imagen de la fusión del aire seco en humedad. También ésta es una mutación cualitativa, como las que, a grandes rasgos, van a ser aceptadas luego por Anaxímenes.

Lo mismo que Tales nos resultaba ser un observador infatigable, que se preguntaba por las causas de todos los más diversos θαυμάσια que le salían al paso, Anaximandro se nos presenta como un pensador constructivo, cuyo vigor y audacia especulativos está ya apuntando, en muchas cosas, hacia Parménides. La idea de lo ilimitado lo domina todo. El principio, como ilimitado, se planta en una nítida oposición de admirable claridad frente a los mundos originados. Desde el punto de vista del método, hemos de hacer notar la existencia de algunos planos que todavía recuerdan la mítica interpretación personal del mundo propia de Hesíodo (lo ilimitado como timonel de los mundos y de los hombres, que van avanzando de la culpa a la pena, y también la designación de Delfos como centro de la tierra), pero la interpretación objetiva de los fenómenos se ha hecho ya decidida y unívoca.

ANAXÍMENES

XIII

Hay una clara oposición entre la visión del mundo estática, geométrico-constructiva de Anaximandro, y la de Anaxímenes. Los extractos de Teofrasto, de los que no podemos prescindir para los dos Milesios, se estilizan hasta darnos dos figuras paralelas. Pero, cuando intentamos remontarnos desde la terminología esquemática del peripatético hasta el sentido arcaico, descubrimos dos personalidades completamente distintas, con pensamientos completamente distintos también.

De la persona de Anaxímenes conocemos poco más que nada. En la introducción de su libro nos ha dicho que procedía de Mileto y que su padre se llamaba Euristrato. Pero la antigua historia de la filosofía ha deducido también que era ἑταῖρος de Anaximandro y que vivió una generación más tarde, del hecho indudable de que su obra se halla incardinada dentro de la misma tradición jónica de la filosofía natural. Su obra debe de haber aparecido de nuevo en época helenística y un historiador de la literatura ha emitido el juicio sobre su estilo, que leemos en 13 A 1: Anaxímenes ha utilizado un lenguaje jónico llano. Los resúmenes de Teofrasto sólo permiten apreciar que ha utilizado con generosidad el método explicativo de las

comparaciones o símiles. Hasta Empédocles no hay ningún presocrático en el que se encuentre tanta abundancia de "símiles homéricos".

Vamos a tratar de seguir, también aquí, el curso aproximado del capítulo de Teofrasto.

La doctrina del principio nos muestra ya que Anaxímenes heredó el contorno de la cosmogonía de Anaximandro, pero que lo rellenó con un contenido completamente nuevo. Es interesante conocer primero su pensamiento de conjunto antes de meternos a valorar en detalle los tramos de su propio curso mental.

El punto de arranque de la visión del mundo es formalmente el mismo que en Anaximandro. Del principio ilimitado único surge un par de opuestos. Pero Anaxímenes es el primero que hace surgir efectivamente la totalidad del cosmos de uno y el mismo principio. No son sólo el día y la noche, sino también la bóveda del cielo y la corteza terrestre y todas las cosas visibles encerradas en ellos las que surgen de lo ilimitado. La doctrina de Anaxímenes supone, pues, un progreso decisivo sobre las de Hesíodo y Anaximandro. El movimiento de su pensamiento es en cierto sentido opuesto al de Anaximandro. Éste quería ante todo distinguir el principio del cosmos y lo definió en las direcciones en las que se separaba de todo lo posterior como abstracto ilimitado e invisible. Hasta en su misma determinación como μεταξύ hay una concreción sólo aparente y parcial. Anaxímenes realiza un movimiento contrario, al preguntarse cómo puede lo ilimitado, suficientemente consistente en su trascendencia, transformarse también en el cosmos visible.

Se decidió, pues, por ilimitado como un punto desde el que se podía avanzar, a través de un proceso unitario e inteligible, no sólo hacia los cambiantes fenómenos del día y de la noche, sino también hasta las formas fijas del cielo y de la tierra. Y encontró estas características en algo que, situado entre el cielo y la tierra, podía servir de sostén al día y a la noche

en un sentido nuevamente distinto del que habían pensado Hesíodo y Anaximandro en el aire. El Caos de Hesíodo era un concepto espacial; lo ilimitado de Anaximandro era un concepto en parte espacial y en parte puramente abstracto. El aire es, por primera vez, un concepto de sustancia.

La verdad es que el concepto ἀήρ tiene una asombrosa amplitud en el antiguo uso lingüístico griego. Significa, en primer lugar, el aire que existe y no se ve. Anaxímenes ha puesto de relieve —tomando quizá con ello un motivo de Anaximandro— que el aire de suyo es invisible (13 A 7). 'Ἀήρ significa además el aire oscuro, nuboso. Los dioses homéricos desaparecen κεκαλυμμένοι ἠέρι πολλῇ. De este modo el aire se convierte en visible.

Esta concretización del principio supone un progreso que ha de ser valorado con justicia, porque hace posible una cosmogonía coherente y sin fisuras.

Pero esto representa sólo la mitad de la empresa llevada a cabo por Anaxímenes. La otra, todavía más importante, es la sustitución del concepto abstracto o demasiado espacial de "separación" del par de opuestos por otro concreto y material, que le ha permitido derivar de un único y el mismo principio tanto la noche y el día como el cielo y la tierra. Se trata del par condensación-dilatación. Por dilatación surge el fuego del aire, y, por condensación, su opuesto, la noche. Pero el proceso continúa: la noche, o sea, las nubes oscuras, se condensa todavía más y se convierte en agua, el agua en tierra y la tierra en piedra.

Por primera vez nos hallamos ante el principio de los cambios cualitativos. Es verdad que nos topamos ya en Anaximandro con los conceptos cualitativos de denso y sutil en algunos detalles de la meteorología, pero la separación del día y de la noche era concebida superficialmente como algo puramente me-

cánico. Lo decisivamente nuevo en Anaxímenes es que la luz y la noche son concebidas como sustancias materiales. La noche no es ya "lo negro sustancializado", sino una nubosidad espesa. Y la experiencia se encarga de enseñarnos que las nubes se convierten en lluvia.

También podemos darnos cuenta de cómo Anaxímenes sale al paso a la objeción de Anaximandro de que la noche o la luz no pueden ser lo ilimitado, ya que no podría existir la luz junto a una noche ilimitada, de donde se seguiría que ninguna realidad intramundana puede ser ilimitada. Esto es claro en las superficiales categorías espaciales de Anaximandro. Pero el aire puede ser ilimitado y, al mismo tiempo, compatible con la existencia de lo posterior. Porque en realidad él mismo es todo lo demás, sólo que bajo otra forma. Hemos de ver que esta línea de pensamiento se completa en Heráclito.

Los procesos opuestos de dilatación y condensación coinciden con otros acontecimientos parecidos, ante todo con el calentamiento y el enfriamiento. El frío y la dureza de la piedra se oponen al calor y la humedad del fuego, y ambas cosas son el resultado de cambios cualitativos del aire. Anaxímenes ha fundamentado todo esto en un argumento de analogía muy característico: cuando respiramos con la boca bien abierta, sale el aire flojo y caliente, mientras que, si soplamos por una pequeña abertura de los labios, el aire sale a presión y frío. El mismo aire, pues, es tan pronto frío como caliente, según el grado de densidad (13 B 1). La comparación es un buen ejemplo de cómo el pensamiento arcaico ha sabido sacar provecho de una extraordinariamente aguda observación de los acontecimientos cotidianos.

Puede también dejar sentada otra consecuencia: el aire que respiramos no necesita ser comparado con el Aire que es el principio del cosmos, ya que Anaxímenes parece haber pensado que son uno y el mismo aire. Queda, pues, abierto el camino

a la mirada hacia un paralelo que va más allá. Acordémonos, a modo de ejemplo, de que el Eros que pone en movimiento la generación de los dioses es el mismo que habita en el interior del hombre, y de que la culpa por la que, según Anaximandro, perecen los mundos es la misma por la que sucumben hombres y ciudades. Del mismo modo, en Anaxímenes, el Aire del que vive el mundo sería el mismo que respira el hombre.

Hemos de hacer aquí una indicación sobre dos pasajes muy difíciles. Uno de ellos es la presunta cita 13 B 2, cuya autenticidad ha sido defendida últimamente por W. Kranz (Philologus 93, 1939, 436). No podemos entrar en todos los detalles del problema. La situación es la siguiente, según la sumamente autorizada argumentación de Kranz: no hay razón alguna suficiente para hacernos dudar de la autenticidad de la comparación entre el Aire del que surge el cosmos y que lo mantiene en la existencia y el aire que, como aliento, sostiene nuestra vida.

Por el contrario, las objeciones contra la forma lingüística siguen siendo irrefutables. El léxico y el estilo de la frase dan la impresión de descuido, y el pensamiento se expresa con la mayor torpeza. Por lo tanto, sólo podemos dar por seguro que Anaxímenes ha equiparado el Aire cosmogónico con el aliento vital del hombre. Como hemos hecho ya notar en el concepto de Caos de Hesíodo, el pensamiento prefilosófico popular había comparado la cavidad del mundo con la cavidad faríngea.

Avanzando un paso más, nos topamos con el pensamiento de que el cosmos respira como el hombre. El cosmos se mantiene por medio de la inspiración continua del ilimitado Aire originario. Esta doctrina se halla expresada por primera vez entre los pitagóricos, como nos afirma Aristóteles (58 B 30): "Los pitagóricos decían que existe un vacío y que del Aire ilimitado nace una especie de respiración para el cielo y también el vacío que separa las partes del cosmos". En este testimonio están combinados elementos antiguos y más recientes. El

vacío, con su función segregadora, pertenece a Demócrito, pero la respiración del mundo es, sin duda, mucho más antigua. La respiración del cosmos es impugnada en Platón (*Tim.* 33 C) en un pasaje que nos recuerda a Jenófanes (21 A 1), donde se nos dice que Dios no respira, aunque, en las noticias sobre Jenófanes podemos pensar en una confusión entre el cosmos y el dios-esfera. Hay que añadir, por fin, a Aristófanes (*Nubes* 627), que nos presenta a Sócrates jurando por las ideas fundamentales de su meteorología. Son 'Αναπνοή, Χάος, 'Αήρ. No puede dudarse de que Aristófanes ha conocido al antiguo Anaxímenes y es bastante probable que conociera también a Jenófanes. Y, de cualquier modo, su alusión muestra el concepto de respiración como un concepto cosmológico que no puede ser derivado de Diógenes de Apolonia, como última fuente de Aristófanes.

De todo lo dicho se sigue que no es imposible que Anaxímenes haya llevado tan lejos su comparación y haya hablado de la respiración del cosmos. Los pitagóricos pueden haber tomado en préstamo su doctrina y Jenófanes, posiblemente, la ha combatido.

Es posible que haya habido otro par de opuestos, paralelo al de condensación-dilatación. La misma experiencia cotidiana demuestra que el fuego tiende hacia arriba en el espacio y que la piedra cae hacia abajo. Esto lleva al par de conceptos ligero-pesado. Puede ser una casualidad que no se halle documentado en Anaxímenes, mientras que sí lo está en Parménides (28 B 8, 57 sigs.) y Anaxágoras (59 B 15). Más tarde adquirirá la máxima importancia, porque la teoría aristotélica de las distintas clases de movimiento natural lo utiliza como punto de partida.

Es ciertamente digno de ser tenido en cuenta que este par de opuestos no concuerda, ni en Parménides ni —aunque podríamos suponerlo— en Anaxímenes, con la división espacial del cosmos. La extendida opinión griega de que el último cielo

es una envoltura rígida, presenta dificultades insuperables. Es verdad que la tierra y las piedras están abajo y en el centro del cosmos, y el aire y el fuego en la región de los astros, pero la última frontera es, en Anaxímenes, no de fuego, sino, por el contrario, de una masa especial. Asimismo en Parménides la bóveda celeste es tan rígida como la misma tierra. Se trata de una tradición inconmovible que, sin embargo, se halla en contradicción con su ordenamiento cualitativo pleno de sentido. El "quinto" cuerpo con movimiento circular de Aristóteles está tratando todavía de hacer comprensible esta extraña situación del cielo.

La empresa de Anaxímenes ha consistido, pues, por un lado, en llevar adelante la idea de una evolución continua del mundo, y, por otro, poner en claro la influencia mutua no sólo de magnitudes planas entre sí, sino también de cualidades. Lo principal no es la estructura del cosmos, sino el movimiento cualitativo. El principio único se va convirtiendo en todo y el proceso infinito de la condensación y de la dilatación se halla ya muy en las cercanías del puro devenir. Anaximandro había acentuado la oposición entre el principio y lo originado y, bajo este punto de vista, es el precursor de Parménides. Anaxímenes es el primero que nos da una visión concreta del infinito cambio de las cosas visibles y se convierte con ello, al menos en este punto decisivo, en el principal adversario de Parménides.

Un elemento característico del esfuerzo con que Anaxímenes persigue la claridad es también el que no tengamos señales de que haya aceptado la doctrina de Anaximandro sobre la infinita pluralidad de mundos. Ha dejado de lado esta hipótesis puramente especulativa sencillamente porque le parecía completamente innecesaria. Sólo en un punto ha mantenido la oposición entre el principio y el cosmos derivado de él: el cosmos es efectivamente uno, como el principio, pero no permanece igual a sí mismo, sino que se están renovando de continuo el nacer

y el perecer (13 A 11). Por cuanto sabemos, Anaxímenes es el primero que ha introducido en la cosmología la idea de la periodicidad. El cosmos surge y perece en planos determinados, mientras que el principio permanece siempre el mismo. Es fácil presumir que, al concebir esta oposición entre el principio y el cosmos, Anaxímenes se ha dejado guiar por la visión de los fenómenos periódicos intramundanos: día y noche, verano e invierno. Día y noche son para Anaxímenes, lo mismo que para Anaximandro, lo primero que brota del principio. Lo mismo que éstos llenan el espacio periódicamente, así todo el cosmos, que se forma de acuerdo con este primer producto, va recorriendo períodos opuestos de su existencia. Cuando hablaba del surgir y perecer de los mundos, Anaximandro estaba pensando ciertamente en el surgir y perecer de los seres vivientes, en el nacer y el morir del hombre (12 B 1). Anaxímenes pone su cosmos único soportando el llegar a ser y el perecer en un cambio sin fin, como el día y la noche o el verano y el invierno. Hemos de ver cómo esta manera de pensar se presenta en Heráclito plenamente clara y elaborada.

XIV

La estructura general del cosmos es completamente distinta de la de Anaximandro. No hay rastros de toda la construcción geométrica del globo ni de las ruedas de los astros. En Anaxímenes, el elemento especulativo retrocede frente a la voluntad decidida de interpretar los fenómenos partiendo de lo que se ve.

Según Anaximandro, la tierra tenía la forma de un tronco de columna cuya altura era un tercio de su diámetro. Estaba situada en medio del cosmos, por guardar una distancia igual de todos los puntos. Anaxímenes lo contradice por completo. La tierra no tiene la profundidad que le atribuye Anaximandro,

sino que es sumamente delgada, de tal modo que su profundidad no tiene importancia alguna. Es plana como un tablero de mesa (13 A 20). Si la tradición nos hubiera transmitido que también Anaxímenes había diseñado un mapa del mundo, habríamos de decir que lo había hecho sobre un tablero de este tipo.

La tierra tiene esta forma, porque de este modo podemos explicar su consistencia. "Se halla asentada" en el aire. Anaxímenes usa una palabra (ἐποχεῖσθαι) que en la *Ilíada* aparece referida al cabalgar sobre un caballo o al ir montado en un carruaje. La imagen que tiene ante los ojos es ante todo la de Tales, en el que la tierra flota sobre el mar. Anaxímenes introduce una corrección: la tierra flota más bien sobre un mar de aire. Naturalmente, esta teoría necesita ser justificada en dos puntos: el que el aire pueda sin más soportar una tierra tan pesada y el que el mar de aire permanezca tan quieto y no levante olas, por ejemplo, que sacudan la tierra, como había pensado Tales.

Sobre esto tenemos una información en Aristóteles (*De Coelo* 294 b 13 sigs.) que contiene, sin embargo, algunas oscuridades y lagunas. Ya la circunstancia de que Aristóteles haga un resumen de conjunto de las doctrinas de Anaxímenes, Anaxágoras y Demócrito, permite la conclusión metódica de que el texto sigue en lo esencial a Demócrito y sólo en determinados planos generales puede ser atribuido a Anaxímenes.

La tranquilidad del mar de aire tiene su razón en el hecho de estar cubierto, como por una tapadera, por el ancho y plano disco de la tierra. El aire está completamente encerrado sin escape posible. En la imagen del mundo de Anaxímenes todo esto hay que entenderlo en el sentido de que la tierra obtura completamente el espacio de aire subyacente a ella, cosa que sólo es posible si Anaxímenes, tácitamente, parte de la esfera cósmica de Anaximandro. El disco terrestre divide por la mitad esta esfera al tocar con sus bordes la bóveda celeste, tal como

había dicho Hesíodo en la *Teogonía* (126 sigs.) que el cielo es "igual" a la tierra y la abarca toda alrededor. La forma esférica proviene de Anaximandro, sólo que se había separado de los bordes de la tierra para poder dejar sitio a las órbitas de sus astros. Anaxímenes vuelve a pegarla al borde de la tierra. El aire, pues, no tiene salida alguna en la mitad inferior de la esfera y permanece inmóvil. Y por eso mismo permanece también inmóvil la tierra, en oposición, como veremos, a los astros, que son superficies delgadas, pero que son arrastrados libremente por el mar de aire.

Después de Aristóteles se demostró la inmovilidad del aire encerrado en la clepsidra para la bomba de agua. Difícilmente podemos discutir el modo de entender este ejemplo, por cuanto no está claro ni mucho menos si aparece ya en Anaxímenes [28] y porque Aristóteles lo alude tan de refilón, que hasta el momento ni los comentaristas antiguos [29] ni los modernos [30] han obtenido una explicación completamente satisfactoria. Una de las causas es que nos podemos imaginar difícilmente lo que era una clepsidra en tiempos de Aristóteles y sobre todo de Anaxímenes.

Anaxímenes y sus seguidores aportan otras pruebas para demostrar que la tierra flota en el aire. Aristóteles (*l. c.* 294 b 21 sig.) lo hace notar brevemente. Podemos conjeturar de qué ejemplos se trataba en el caso de Anaxímenes por la comparación establecida en 13 A 15 a propósito del sol. El flotar de las hojas de los árboles en el aire prueba la capacidad sustentadora de éste. Aristóteles aduce otros ejemplos (la resistencia de un odre hinchado y otra vez la clepsidra), tomados (en *Phys.* 213 a 25 sigs.) inmediatamente de Anaxágoras. Y no podemos determinar hasta qué punto son atribuibles a Anaxímenes.

---

28 El uso que hace Empédocles (31 B 100) es completamente distinto.
29 Simplicio, *De coelo,* pág. 524, sigs. Heib.
30 Kranz, Hermes, 73, 1938, 110.

Son significativas las divergencias de Anaxímenes con respecto a Anaximandro. En Anaximandro, la tierra se sostiene por un principio geométrico; en Anaxímenes, en virtud de una analogía sensible, que no es sólo una comparación, sino un ejemplo especial (aunque difícilmente debe de haber distinguido Anaxímenes con exactitud entre ambas formas de explicación). Hagamos de paso la observación de que toda la teoría de los anillos de los astros que pasan por debajo de la tierra se viene al suelo si el disco terrestre está soldado a la bóveda celeste. Anaxímenes se vio obligado a suponer órbitas astrales que sólo están en la semiesfera superior del cielo.

El orden que ha establecido entre los astros es el habitual entre nosotros: luna, sol, estrellas. Pero estamos aquí tan poco autorizados a ver en ello un resultado de la observación astronómica como en la sucesión totalmente distinta de Anaximandro. Una visión de conjunto de los datos que siguen nos muestra que el motivo ha de ser buscado quizás en otra parte.

Anaxímenes ha sido el primero en enseñar que la luna recibe su luz del sol (13 A 16). Además se nos dice que las estrellas fijas están prendidas "como clavos" en la bóveda fija del cielo (13 A 14). Si son comparadas con clavos, es difícil imaginarse que estén compuestas de fuego y que luzcan por sí mismas, y es mucho más comprensible que reciban también la luz del sol. Es la consecuencia que se deriva probablemente del texto de Anaxímenes y, hasta cierto punto, se ve confirmada por la obra "hipocrática" *De Hebdomadibus*, perteneciente, con seguridad, al siglo v[31]. En ella (cap. I, Z, 52 sig.) se explica la luz de las estrellas como un reflejo (ἀνταύγεια). Las estrellas, pues, son iluminadas por el sol y no hacen más que devolvernos los rayos de luz. De manera curiosa, esta misma teoría es atri-

[31] Editado por W. H. Roscher en Studien z. Gesch. u. Kultur d. Altertums. Ed. por E. Drerup (y otros), tomo VI, cuadernos 3/4, 1913.

buida con seguridad solamente a tres filósofos de la naturaleza de los siglos IV-III: los discípulos de Demócrito, Metrodoro de Quíos y Diotimo de Tiro, y el peripatético Estrabón (Aec. II, 17, 1). Todos ellos han vivido en una época de investigación astronómica más viva y tienen que haber apoyado la antigua doctrina en nuevas razones astronómicas, que no nos interesan aquí para nada. Como ha hecho notar Kranz (Gött. Nachr. Phil.-Hist., 1938, 142 sig.), el autor del *De Hebdomadibus* deja entrever una relación a Anaxímenes en el contexto inmediato de los pasajes citados.

Anaxímenes ha afirmado, finalmente, que, entre las señales meteorológicas, tanto en verano como en invierno, sólo tienen importancia las que se hallan en relación con el sol, oponiéndose a la opinión popular, inclinada a deducir el tiempo precisamente de determinadas constelaciones de estrellas (13 A 14).

Todo esto nos indica que Anaxímenes ha perseguido un pensamiento unitario. Le importa dar al sol un papel preponderante en el cosmos y deducir exclusivamente de él todos los fenómenos meteorológicos. Por eso el sol está "en el medio" entre la luna y las estrellas y emite sus rayos como única fuente de luz hacia todas partes. Esto no es sólo una teoría astronómica. Creemos rastrear aquí una influencia de visiones mitológicas para las que todo brota del dios sol y está regido por él. Hacia una antigua doctrina, bien precisa, de este tipo, está apuntando el fragmento (¿auténtico?) 1017 N. de Sófocles[32]. También podría tratarse de una influencia oriental, como la encontraremos en un contexto parecido, al hablar de las órbitas de los astros.

Pero lo más importante para nosotros es la atención al desarrollo del pensamiento. Una afirmación astronómica tan esencial como la de que la luna recibe su luz del sol ha sido primitivamente una afirmación puramente especulativa y su fun-

[32] V. Wilamowitz, *Glaube der Hellenen*, I, 254.

damentación científico-natural ha llegado mucho después. Pasa lo mismo exactamente con el problema de la forma esférica de la tierra.

Nos queda por decir brevemente que, para Anaxímenes, la envoltura más externa del cielo es de hielo (13 A 14). El que el cielo es fijo es algo evidente para los griegos en general, pero que sea de hielo necesita ya una explicación. La palabra κρύσταλλος tiene efectivamente la significación primaria de hielo. Pero el pasaje 13 A 14 habla de κρυσταλλοειδές "una especie de hielo" de la bóveda celeste, lo que podría significar que Anaxímenes no hace otra cosa que compararla con el hielo. La palabra vuelve a aparecer en Empédocles (31 A 51), donde es interpretada como "aire solidificado" ἀήρ συμπαγείς; da, pues, la impresión de que no importa tanto el frío del hielo como su transparencia y su brillo azulado, característicos del cielo claro. Cuando Píndaro nos pintaba un cielo "de bronce", pensaba también seguramente antes que nada en el brillo metálico del cielo. La descripción "parecido al hielo" trata de dar cuenta todavía mejor del fenómeno. Sólo por una fuerte condensación del aire, motivada por no sabemos qué causa, puede haber explicado Anaxímenes la aparición de esta envoltura parecida al hielo. Ya hemos hecho notar las dificultades que presentaba para la filosofía arcaica y clásica la existencia de un cuerpo material en la región más alta y externa del cosmos.

Las noticias sobre la doctrina de Anaxímenes acerca de la órbita y la naturaleza de los astros encierran más problemas de los que pudiera parecer a simple vista. Por lo que se refiere a la órbita de los astros, hemos ya llamado la atención sobre el presupuesto fundamental. El borde de la tierra toca la envoltura celeste; por lo tanto, al hacerse de noche, los astros no pueden desaparecer por debajo de la tierra, sino que tienen que permanecer en la semiesfera superior del cielo y desaparecer de otra manera al llegar la noche. Además el sol tiene que hallarse,

durante la noche, en un lugar que le oculte a los hombres, pero que le permita iluminar la luna y las estrellas. Estos dos presupuestos no sirven para Anaximandro, que deja un espacio libre entre los bordes de la tierra y la envoltura celeste y que da luz propia a la luna y a las estrellas, mientras que Anaxímenes se ve atado a ellos y ha tenido que construir su teoría de las órbitas de los astros de acuerdo con ellos. Altas montañas forman, al Norte y al Sur, los bordes de la tierra. Anaxímenes añade por su cuenta que, por la tarde, el sol se oculta detrás de la terminación occidental de las montañas del Norte, retrocede hacia el Oriente y, por la mañana, vuelve a presentarse en la terminación oriental. Ilustra todo esto con una comparación. El sol se mueve alrededor de la tierra "lo mismo que gira un sombrero alrededor de nuestra cabeza" (13 A 7 § 6). Efectivamente, el borde montañoso alrededor del disco terrestre da la impresión, en dimensiones muy reducidas, de un cono de sombrero. Kranz (Hermes 73, 1938, 110 sig.) ha interpretado este símil con significativa extensión. Parte del supuesto de que toda la frase ὥσπερ περὶ τὴν ἡμετέραν κεφαλὴν στρέφεται τὸ πῖλιον es literalmente de Anaxímenes y explica que se refiere a una gorra de fieltro que no tiene una forma rígida, sino que la recibe al ponérsela en la cabeza, y que además la gorra se coloca "boca arriba", con lo que se hace perceptible "la inclinación de la bóveda celeste". Con todo es muy raro que nuestro tardío informador, el manual que transcribió Hipólito, nos haya conservado toda una frase de Anaxímenes. Esta forma de la cita se halla también en contradicción —como ya hemos hecho notar para Anaximandro 12 B 1— con la costumbre de Teofrasto. La "ingenuidad de la expresión", que Kranz pone de relieve, es mucho más fácil de adscribir al redactor del texto de la época imperial que al antiguo milesio. Algunos conceptos aislados, como πῖλιον, son originales indudablemente, y hemos de tratar de interpretarlos con la máxima agudeza, pero no se puede

conceder demasiada importancia a la formulación de la frase de los doxógrafos. También es arriesgado extenderse en consecuencias sacadas de la comparación con la colocación de una gorra sobre la cabeza sin otros puntos de apoyo. Los demás textos parecen reflejar la opinión de que el curso del sol es horizontal; si nos parece otra cosa, es porque vivimos en una hondonada.

Por lo demás, parece que toda esta representación de las órbitas de los astros corresponde a los babilonios [33].

Las mayores dificultades comienzan con la cuestión sobre el aspecto de los astros. Esta cuestión se estructura en dos partes. Porque hay que explicar, en primer lugar, la luz del sol, y luego el flotar del sol y de los demás astros en el aire. En ambos puntos la diferencia con Anaximandro es fundamental.

Anaximandro hace que la luz y la noche se separen inmediatamente de lo ilimitado. Para Anaxímenes, el fuego del sol es producido posteriormente en el curso del devenir cósmico. Pero la verdad es que tenemos dos referencias completamente distintas. Una de ellas (en 13 A 7 § 5 y acaso en A 14) hace subir de la tierra vapor húmedo (ἰκμάς). El vapor se va enrareciendo en lo alto, hasta hacerse puro fuego, y termina por concentrarse en la masa luminosa del sol. Es muy verosímil que, hasta donde no refleja la mitología, sea ésta la opinión común de la época. El mismo mito de que Helios se levanta todos los días de la corriente del Océano y se sumerge de nuevo en él está muy cerca de esta etiología del fuego solar, que vuelve a aparecer en Jenófanes y Heráclito. Parece también que Jenófanes —como hemos de ver— ha descrito un fenómeno visible en el que podía apoyarse: con el calor del día se levanta de la superficie del agua, en la costa del mar de Jonia, un vapor como una niebla centelleante.

33 Kranz, Gött. Nachr. Phil.-Hist. Kl., 1938, 156.

Esta imagen plástica nos lleva todavía a una importante curiosidad. El vapor que se levanta de la tierra, como alimento del sol, no es ningún acontecimiento cosmológico extraordinario. Está sucediendo continuamente. Todos los días el sol atrae el vapor y lo convierte en fuego. Para los griegos el fuego es algo semejante a un viviente y necesita continuamente ser alimentado, porque está continuamente consumiendo su alimento.

Posiblemente se puede también explicar con esta doctrina el cambio periódico de los estados del cosmos a que ya hemos aludido (pág. 117). Anaxímenes rechaza la teoría de Anaximandro de la infinita pluralidad de mundos coexistentes, pero acepta, por el contrario, que el cosmos único va recorriendo distintas formas. Con esto apenas se puede aludir a otra cosa que al cambio periódico de la completa sequedad y combustión del cosmos a su completo anegamiento. También en Anaximandro el sol, con el tiempo, desecaba la tierra por completo (sin tener necesidad de ella para su nutrición, ya que recibía el fuego directamente de lo ilimitado) y la desecación era el fin del cosmos. Anaxímenes no acepta esta muerte del cosmos, sino que lo hace recorrer al estado opuesto. Es cierto que uno de los estados es el de la sequedad cuando el sol ha desgastado todo cuanto puede convertirse en vapor. Luego tiene que perecer el sol y obtener el agua la supremacía sobre la tierra, hasta que, con el estado de anegamiento, vuelve a instaurarse el proceso de desecación. Podemos imaginarnos esta periodicidad de un modo parecido a como más tarde nos ha sido transmitida expresamente como doctrina de Jenófanes. Con esto Anaxímenes ha cercenado y al mismo tiempo completado, de manera notable, la doctrina de Anaximandro. Es, pues, como ya hemos indicado, el precursor de Heráclito.

Sin embargo, en 13 A 6 tenemos una segunda información, de bien distinto tenor, sobre el origen del fuego del sol. Según ella, el sol es de tierra, una masa de tierra que, a causa del

movimiento rápido, se inflama. También ésta es una teoría bien conocida. En lo esencial coincide con la doctrina de Anaxágoras, según la cual, con el violento movimiento vertiginoso del espacio aéreo, se van desprendiendo grandes trozos de la tierra que son lanzados hacia la altura, donde se inflaman hasta hacerse incandescentes. Como demostración de esta célebre opinión, consideraba atea en Atenas, de que el sol es una gran roca ardiente, Anaxágoras ha presentado un meteorito cuya caída había observado en Agiospótamos[34]. No podemos rechazar la posibilidad de que efectivamente Anaxímenes se haya adelantado en esto a Anaxágoras.

Todavía nos quedan otros dos pasajes. Uno[35] nos habla de cuerpos de naturaleza terrestre que giran con los astros, pero que son invisibles. Estos cuerpos sirven solamente para explicar los eclipses. Tienen, pues, que cumplir la bien extraña condición de ser de ordinario invisibles (cosa sólo posible si son ígneos ellos mismos y, por lo tanto, desaparecen en la luz del sol), pero de vez en cuando se colocan delante del sol y lo ocultan. Es de creer que el doxógrafo de 13 A 6 ha confundido el sol con los cuerpos incandescentes que lo acompañan.

Pero tenemos en contra otra observación, conforme a la cual el sol es plano como una hoja (13 A 15). Esto supone que es un cuerpo fijo. Lo mismo que la tierra, mucho más grande, tiene la superficie de un tablero de mesa y por eso flota en el aire, así el sol comparativamente tiene la superficie de una hoja y flota también como la tierra. Sobre las dimensiones del sol, Anaxímenes no debe de haber pensado nada distinto de Anaxágoras, que determinó su magnitud como un múltiplo del Peloponeso, o sea, bastante por debajo de la superficie de la tierra habitada (59 A 72); Anaximandro, al establecer el diámetro de la abertura solar como presumiblemente de la misma longi-

[34] V. 59 A 1 § 10 y A 19 y A 71, 72.
[35] 13 A 7 § 5 y A 14.

tud que el de la tierra, resulta, pues, ser una asombrosa excepción en el pensamiento griego primitivo.

Está patente la contradicción en los dos pasajes sobre Anaxímenes. O el sol es un pequeño disco de tierra, que por su forma es capaz de flotar y que por el movimiento se ha puesto incandescente (y, al poner el sol en movimiento acelerado por el aire, nos damos cuenta perfectamente de por qué Anaxímenes tenía tanto interés en la comprobación de que el aire está quieto bajo la tierra) o es un apelotonamiento de vapor incandescente. En ambos casos procede de la tierra, porque es seguro que ya en Anaxímenes, como en Anaxágoras, el disco solar de naturaleza terrestre se ha desgajado de la superficie terrestre por el movimiento del espacio aéreo. Pero la naturaleza y la ignición del sol se explican de manera bien distinta. Parece imposible una decisión, y presentar a Anaxímenes ofreciendo dos teorías sobre el sol en su libro es un expediente bien discutible. Los compromisos son cosa de juego, cuando lo que se nos dice es tan unívoco. Es chocante que, en las noticias sobre la doctrina de Jenófanes acerca de la luna nos encontramos con la misma contradicción. Podríamos tratar de apelar a Heráclito y de afirmar que el disco solar sólido es la cáscara en la que se van juntando día a día los vapores. Pero probablemente no se trata de esto.

Anaxímenes se distingue también de Anaximandro en que la luna y las estrellas son explicadas de manera totalmente distinta. La luna no tiene luz alguna por sí misma, y, por tanto, no es fuego. No viene a ser, por consiguiente, más que una especie de disco flotante cuyo movimiento no es lo suficientemente rápido para convertirse en incandescente. Las estrellas son como clavos clavados en la bóveda celeste, gélida. Se siente uno inclinado a creer que Anaxímenes pensaba, al decir esto, en ciertos techos metálicos, con ornato de clavos brillantes, utilizados en las cubiertas de los templos y en otras partes. Un

texto (13 A 14), sumamente resumido y no libre de objeciones, nos da noticia de una curiosa comparación de las estrellas o de grupos de estrellas con "pinturas". ¿Ha hablado Anaxímenes de los "cuadros de estrellas"? [36].

En este mismo contexto podemos situar la causa dada por Anaxímenes del curso anual del sol (13 A 15). El sol se mueve como un barco en el mar de aire, y por eso tiene que empujar el aire delante de sí para abrirse camino. Por eso el aire se va amontonando delante del sol, a medida que éste avanza en verano hacia el Norte y en invierno hacia el Sur. Pero el cosmos se halla cerrado por todas partes por las montañas que lo circundan y por la envoltura celeste y, consiguientemente, el aire no puede ya abrirse paso al llegar al borde de la tierra, sino que se va acumulando, hasta el punto de que el sol ya no lo puede atravesar, sino que se ve forzado por la presión del aire a volver hacia atrás. En pleno verano se vuelve de Norte a Sur, y en invierno, viceversa. Y el aire acumulado se precipita luego detrás del sol en retroceso como un viento tormentoso.

Tenemos de nuevo en esta etiología una muestra de los métodos, según los cuales de la coincidencia de dos fenómenos se deduce su nexo causal. Efectivamente, en Grecia los vientos más fuertes del Norte, los Etesios, soplan en verano, y los vientos más poderosos del Sur en invierno. De donde se concluye que los Etesios son la causa del solsticio de verano y los vientos del Sur del de invierno. Este mismo tipo de conclusiones lo hemos encontrado en la explicación de las inundaciones del Nilo por Tales y en la teoría de los movimientos sísmicos de Tales y Anaximandro. Esta doctrina nos informa además de que en aquella época no se tenía una idea ni siquiera aproximada de la distancia entre la tierra y el sol. El sol se ve en-

[36] W. Kranz, Hermes, 73, 1938, 118 aclara que las estrellas estarían "aplicadas como hojas de oro".

vuelto en los acontecimientos meteorológicos que rodean inmediatamente la tierra.

De las demás particularidades científico-naturales citemos ahora solamente la explicación de los terremotos y del relámpago.

Por lo que se refiere a los movimientos sísmicos, tenemos en Anaxímenes —el tercer presocrático ya que se ha ocupado del asunto— un caso típico de continuidad de determinados problemas en el campo de los θαυμάσια. Poseemos amplios testimonios en 13 A 21 y en Séneca (*Nat. Quaest.* VI, 10). Kranz (Hermes 73, 1938, 109 sig.) ha llamado la atención sobre el segundo lugar y ha interpretado las dos notables comparaciones de Anaxímenes contenidas en él. La primera es: lo mismo que en los edificios viejos se desprenden trozos sin necesidad de sacudidas exteriores, sencillamente porque tienen más peso que fuerza, de ese modo pueden soltarse algunos trozos dentro de la tierra por el agua (lluvia), el fuego (sequedad) o el viento impetuoso, desprenderse con el tiempo y caer, y, con su caída, hacer conmoverse toda la estructura. Esta comparación nos lleva de nuevo a Lucr. VI, 543 sigs.

Parece que podemos hacernos una idea de la actitud de Anaxímenes hacia sus predecesores. De rasgaduras en la tierra han hablado ya Tales y Anaximandro. Éste explica la formación de las grietas por la lluvia y la sequedad; por ellas penetra el viento y produce las sacudidas. No podemos decir con seguridad si Anaxímenes pensaba en las grietas de la superficie terrestre o en las cavernas de la tierra, pero 13 A 21 permite suponer lo primero. El deducir las sacudidas de la caída de masas de tierra es una nueva variante de los elementos ya citados por los anteriores.

La segunda semejanza completa la primera: la sacudida de la tierra es más fuerte porque las masas terrestres rebotan en el suelo como una pelota, que después de caer sigue botando

varias veces por recibir nuevo impulso de la tierra firme, pero, cuando estas masas se desploman sobre el agua, provocan un violento oleaje que sacude los alrededores.

La comparación con una pelota tiene en cuenta fenómenos claramente observados. A menudo tiene lugar no una única sacudida, sino, con intervalos, una serie de sacudidas, que son explicadas por el rebote de las masas de tierra. Y, cuando la caída en lagos interiores provoca un oleaje que causa el movimiento, está bien claro que Anaxímenes no hace más que corregir y aceptar, con su limitación a fenómenos regionales, la etiología de Tales, que atribuía los movimientos a las olas en el mar cósmico sobre el que flota la tierra. Ambos se apoyan en el hecho observado de que, en las hendiduras de la corteza producidas por el movimiento, aparece frecuentemente agua, pero la interpretación es completamente distinta.

Es una buena ocasión para encontrarnos en un problema concreto con el "diálogo" entre los más antiguos filósofos de la naturaleza.

En la doctrina sobre las tormentas, Anaxímenes, como ya hemos hecho observar expresamente, sigue a Anaximandro con una única adición (13 A 17). Para explicar el relámpago, que surge al romperse del aire luminoso a través de la envoltura de nubes oscuras, ofrece Anaxímenes la comparación de que es lo mismo que cuando brilla el mar oscuro al ser abierto por el golpe del remo. Este símil tiene una historia enigmática. Aparece por primera vez de nuevo en Cleidemo, autor, totalmente desconocido en cuanto a su persona, de una obra sobre ciencias de la naturaleza de época indeterminada (ciertamente del siglo v). "El relámpago —explica— no es algo real, sino una apariencia que surge al golpear de noche el mar con un palo. Pues lo mismo el relámpago es la presencia de la claridad al ser golpeada la humedad de las nubes (¿por la embestida del aire?)" (62 A 1). En esta exposición podemos ver no sólo

un aguzamiento del símil, sino también una inesperada matización "perteneciente a la teoría del conocimiento". El relámpago es sólo una "apariencia", no la realidad ígnea que nos parece. El antiguo símil de Anaxímenes sirve aquí como ejemplo de un tipo determinado de error de los sentidos. Pervive con este uso precisamente en la polémica de la Academia de Arcesilao y Carnéades contra la dogmática teoría del conocimiento del estoicismo. En un fragmento del segundo libro de los *Academici* de Cicerón (pág. 21, Z, 1 sig., ed. Plasberg, 1922) objeta éste a los dogmáticos que el mar nos parece de un azul oscuro, pero que, cuando el remo hiende las ondas, refulge purpúreo. Puesto que conservamos el pasaje de Cleidemo, que es ya un caso de aplicación a la teoría del conocimiento, difícilmente podemos dudar de que también la apelación de Cicerón a todos estos rodeos se apoya, en última instancia, en el mismo Anaxímenes.

Para terminar, llamemos la atención sobre dos cosas que tienen una importancia general.

Anaximandro había hablado también de la historia primitiva del hombre. En Anaxímenes no encontramos nada sobre el tema. Falta en él por completo el reino de lo humano. Esta laguna es significativa para todos los Milesios. Los ojos están dirigidos hacia lo exterior, hacia el mundo que supera al hombre. El hombre y su destino se hallan fuera del ámbito de sus intereses si prescindimos del punto de partida de su aparición, dentro del cuadro de la cosmología.

¿Qué pasa con los dioses? Entre los Milesios no puede hablarse para nada de que los dioses hayan intervenido en el devenir cósmico. La aparición del mundo por condensación y dilatación no necesita la intervención de los dioses. Pero nos preguntamos ulteriormente si los dioses se presentan, por ejemplo, como una parte del cosmos, al modo de la tierra firme, el mar o las estrellas. La doxografía nos ofrece una serie de noticias de Anaximandro y Anaxímenes que hablan de los dioses,

pero no hay en ellas huella alguna de la antigua tradición. Ha sido más bien el pensamiento teológico helenístico el que ha querido anexionarse a los presocráticos y ha inscrito a los dioses en algunos pasajes de las cosmologías milésicas. Pero los Milesios no tienen de suyo nada que ver en ello. Parten de Hesíodo y de su voluntad de verdad, pero tratan de extirpar hasta los últimos vestigios de lenguaje mitológico. Eclipses y terremotos están ya limpios del más pequeño elemento mítico-personal, y son explicados sobre la falsilla de fenómenos de la vida diaria. Ciertamente, no hay un corte neto entre la *Teogonía* y las obras en prosa de los Milesios. En lo ilimitado de Anaximandro, sobre todo, se encuentran las huellas típicas de una concepción personal del principio como gobernador del mundo y la posición sobresaliente del sol en Anaxímenes oculta acaso algo por el estilo. Pero todas estas resonancias de las antiguas formas mentales no estorban el cuadro cerrado que se nos presenta. El propósito esencial de los Milesios era el desarrollo de una interpretación puramente objetiva del mundo, la fundación de la ciencia de la naturaleza.

El mismo Anaxímenes puede acaso haber sido infravalorado con relación a Anaximandro. Es cierto que su cosmología es menos audaz que la de su predecesor, su vigor especulativo es menos poderoso, pero a base de conceptos como condensación y dilatación ha creado una visión del proceso cósmico, que apenas cede en fecundidad ante lo ilimitado de Anaximandro. Una prueba interesante de la importancia sistemática de Anaxímenes es —y ya terminamos— el que Teofrasto haya escrito una obra especial "sobre la doctrina de Anaxímenes".

PITÁGORAS

XV

Después de Anaxímenes, tiene lugar en la evolución de la filosofía griega una cesura, que cambia el rumbo de todo el pensamiento posterior. Con Pitágoras de Samos, el hombre del que vamos a hablar ahora, hemos de trasladarnos a un plano completamente distinto de la vida y del pensamiento. Frente a la investigación jónica del mundo surge un nuevo poder espiritual que puede ser comparado, por su característica y trascendental influencia, más que con cualquiera, con el de Sócrates. El tema de los anteriores era la verdad, el preguntarse por el Principio y el Todo y el esclarecimiento de los múltiples y asombrosos fenómenos que los viajeros y colonizadores jónicos se encontraron. Y ahora el tema va a ser el alma y su destino y la preparación del alma para su destino. Por cuanto podemos suponer de las formas de vida de los Milesios, sabemos que eran personalidades fuertemente acentuadas que pusieron su acción al servicio de la edificación del mundo como consejeros políticos, "técnicos" de la colonización y maestros de la verdad. Recuerdan alternativamente a Solón, Herodoto y Hesíodo. Con Pitágoras aparece la nueva forma de vida de una comunidad cerrada, aglutinada por reglas comunes de vida y por las mismas ideas sobre el alma y la sociedad.

El preguntarse por el destino del alma y la cuestión aneja de la esencia de la divinidad no eran en sí nada nuevo. La religión, en su forma oficial, como culto oficial del Estado, y en las variadas comunidades religiosas que aparecían y desaparecían de continuo, había dicho de mil maneras su palabra sobre el asunto. Pero se trataba de algo limitado a los sacerdotes o a la confusa y temerosa fe de la pobre gente, que temblaba ante la muerte. Si Homero nos informa bien poco sobre ello es todavía menos lo que penetraron más tarde todas estas cosas en las capas espirituales y sociales de las que proceden tanto un Arquíloco o un Solón como un Tales o un Anaximandro.

Sin embargo, Pitágoras procede del mundo de Arquíloco y Tales, y es un jónico aristócrata, al que los azares políticos obligaron a emigrar de su isla de Samos hacia el Oeste. En virtud de no sabemos qué determinada influencia o de qué vivencia concreta desconocida para nosotros, abjuró de la tradición jónica del humanismo ilustrado en la que había sido educado y se acercó a los poderes de la fe que la tradición citada se había empeñado siempre en ignorar. Si supiéramos más, podríamos hablar de una especie de conversión lo mismo que en las historias de los discípulos de Sócrates se nos cuenta más de una conversión. Porque, vista desde fuera, ésta es la empresa singular de Pitágoras: por él entran en la sociedad helénica, hasta el momento solamente influida por Homero, toda una dimensión de la fe y todo un mundo de ideas religiosas que hasta entonces había estado reducido a la gente humilde y que, consiguientemente, hasta que llegó Pitágoras, no era todavía susceptible "de expresión literaria". Hesíodo se había separado de Homero porque quería enseñar la verdad y no sus apariencias. Pitágoras se enfrenta con Homero por considerarlo impío y creer que es indecoroso hablar de Dios y del más allá como él habló.

Pitágoras es el primero que eleva el pensamiento religioso griego y sus vivencias a la esfera del espíritu y enriquece la

filosofía griega con todo un nuevo conjunto de problemas y posibilidades. Podemos decir que, al hablar de la existencia personal del alma y de la divinidad, ha vuelto del revés la evolución jónica de la meditación sobre lo puramente objetivo. Pero su estilo no es algo ininteligible para la tradición jónica. Mantiene en su actitud la disciplina homérica, y por eso pudo tener lugar una síntesis entre la meditación cósmica de los Jonios y la educación pitagórica del alma. Esta síntesis es de capital importancia para el avance del pensamiento griego.

Pitágoras ha sido acaso el poder espiritual más fuerte en el mundo griego y además uno de los fenómenos más paradójicos de la historia griega.

La tradición sobre su persona y su doctrina es ya altamente singular. Es tan diferente de la de Tales como de la de los Milesios posteriores.

Es hora ya de penetrar en ellas. La figura de Pitágoras ha ocupado, como ninguna otra de los presocráticos, a filósofos y literatos hasta el final de la Antigüedad. Se escriben biografías de Pitágoras todavía en el siglo IV d. C. Pero su personalidad histórica se ha sumido casi por completo en la niebla de lo legendario. Es unos decenios más joven que Solón, indudablemente más joven que Anaximandro y Anaxímenes, y, sin embargo, influye en la tradición como si fuera unos siglos más antiguo.

Pero todo esto es comprensible en parte. Un filósofo que pregunta por las cosas y que quiere comprender la estructura del cosmos y el curso de los astros puede suscitar interés, pero no pasión, y, como figura histórica, tiene que participar también de la indudable univocidad objetiva, pero también indiferencia, de las cosas, ya que se transmiten como dotadas de mayor seguridad las cosas que no afectan a la vida y la existencia del hombre. Por el contrario, el filósofo que habla del hombre mismo y que pone sobre la mesa la cuestión de su

destino ha de ser inevitablemente modelo o escándalo para la posteridad. Mientras la idea del hombre, ofrecida en sus enseñanzas, siga teniendo un poco de relevancia, admiración y hostilidad seguirán trabajando en la elaboración de su imagen.

Esto vale ante todo para Pitágoras. Se hace patente ya su influencia en el hecho de que fuera el primero que reunió en torno a sí un círculo cerrado de discípulos que participaban de su vida y su doctrina. Es Pitágoras, y no los Milesios, el primer fundador de una escuela; es la fe común lo que lleva a una formación común, y no el saber y la investigación objetivos. Sólo posteriormente puede surgir una tarea investigadora común de una comunidad de fe, como pasó en la Academia o en el Peripatos[37]. Esta escuela pitagórica ha sido la primera en dibujar la imagen del maestro, y éste, a su vez, ha tomado parte en el destino de la escuela.

Hay que anticipar algo sobre la historia de la escuela. La primitiva fundación del mismo Pitágoras pertenece de lleno al siglo VI, y juntaba la móvil espiritualidad jónica con vetas de rigurosidad y extravagancia a la antigua. Al lado de prescripciones dietéticas prácticas se hallan misteriosos preceptos sobre las comidas, y la comunidad actúa mitad como un partido político y mitad como secta religiosa. Así sigue ocurriendo a lo largo de algunas generaciones. A mitad del siglo V comienza una doble crisis. La nueva democracia derriba los gobiernos aristocráticos establecidos por la liga pitagórica en muchas ciudades de la baja Italia. Al mismo tiempo se hace preponderante la ilustración científica jónica y coloca al pitagoreísmo en la alternativa de volver a la pura observancia primitiva e irse a pique

---

[37] Cosa bastante distinta son las lecciones magistrales y los cursos de τεχνικοί aislados ante alumnos de pago como, por ejemplo, los de los exégetas de Homero. En la historia de la filosofía nos encontramos con esto en primer lugar con Jenófanes y luego con Parménides. Parece haber sido éste el primero en organizar también discusiones y ejercicios con sus discípulos u oyentes; v. más adelante págs. 275 sigs.

con ella (o bien sumergirse en el mundo de la superstición de la pequeña burguesía), o modernizar por completo la doctrina a base de enmiendas e interpretaciones exegéticas. No se ha llegado a una solución unitaria. A partir de finales del siglo v hay varios grupos de pitagóricos. Están los "modernos" que han hallado la manera de sintonizar con su tiempo y han producido figuras muy significativas, como Arquitas y Aristoxenos de Tarento, cuyas realizaciones conocemos bastante bien. Se les oponen los "antiguos creyentes", que trataban de propagar únicamente un credo religioso como norma de vida. Pero ninguno de estos dos partidos representan de verdad el pitagoreísmo auténtico del fundador. En el ardor de la polémica desarrollan con parcialidad sólo un determinado aspecto.

Para la tradición pitagórica podemos sacar esta consecuencia: toda la rica bibliografía sobre Pitágoras, surgida después de finales del siglo v, puede valer como testimonio seguro sólo cuando es la confirmación de testimonios más antiguos. Esto vale para los escritos de los pitagóricos "modernos" como Aristoxenos, y además y ante todo para las numerosas exposiciones de doctrinas pitagóricas redactadas por los filósofos de la Academia y más tarde por Aristóteles y Dicearco. Antiguo y moderno se mezclan en todos estos textos de una manera inextricable. Sólo es auténtica la época anterior a la crisis.

¿Qué pasa con las obras del mismo Pitágoras? Los pitagóricos de orientación más avanzada han negado que existieran jamás obras de Pitágoras. Sólo la investigación más reciente ha podido darse cuenta de que tal afirmación ha surgido de un punto de vista bien concreto. Las obras del maestro tenían que resultar siempre muy comprometedoras para los pitagóricos progresistas. La moderna ciencia de la naturaleza que cultivaban no encontraba en ella apoyo alguno. No quedaba otro remedio —caso de que existieran tales escritos— más que darlos de lado sin consideraciones de ningún tipo, y los antiguos tenían mano fácil

para firmar actas de no autenticidad en los casos de urgencia. Por eso los testimonios que impugnan la existencia de escritos de Pitágoras carecen de importancia mientras existan contrapruebas que suponen la existencia de estos escritos.

Y poseemos tres testimonios de este tipo: Heráclito (22 B 129), Ión de Quíos (36 B 2) y Herodoto (II, 81 y 123), todos los cuales vivieron antes de finales del siglo v. Heráclito es bien explícito: "Pitágoras, hijo de Mnesarco, ha cultivado antes que nadie sobre todo la información (ἱστορίη) y, después de haber hecho una selección de estos escritos, elaboró con ellos su propia sabiduría". No podemos decir lo que se entiende por escritos, pero podemos afirmar con grandísima probabilidad que Heráclito conocía escritos que contenían la doctrina de Pitágoras. Se repite la misma censura en 22 B 81, donde Pitágoras es presentado como el "caudillo de los embaucadores". Todo ello concuerda con Herodoto (II, 123), quien hace reo a Pitágoras —al que no nombra, pero a quien indudablemente se refiere— de plagio de una "doctrina egipcia".

Este reproche es comprensible inmediatamente por razones internas. Precisamente por presentarse Pitágoras con la pretensión de enseñar con la máxima autoridad —como nos consta por otros lugares— era natural que sus adversarios se sintieran seducidos por la idea de salirle al encuentro con la objeción de haberse sencillamente apropiado de bienes ajenos. Pero puede ser que haya todavía algo más. El tercer testimonio, el de Ión de Quíos, nos dice que algunas de las cosas compuestas por Pitágoras procedían de Orfeo. También esto está claro. Ión conoce poemas de Pitágoras y aclara saber de ellos que Pitágoras ponía en boca del antiguo cantor Orfeo las doctrinas allí contenidas. No es imposible que así sea. En principio es una variante propia de la actitud de Hesíodo ante las Musas. En la *Teogonía* las Musas dictan al poeta lo que tiene que cantar. Puede perfectamente haber sucedido que un poema parecido

de Pitágoras nos presentase a Orfeo en el proemio y que Pitágoras lo presentase enseñando.

Si hemos de suponer algo por el estilo, hay motivo más que sobrado para ironizar a cuenta de Pitágoras en el sentido de que su doctrina procedía efectivamente de otros. Además puede suceder que presente su poema como realmente compuesto por Orfeo.

Poseemos una gran cantidad de fragmentos poéticos citados bajo el nombre de Orfeo por autores de diferentes siglos. Por muy acuciante que sea una interpretación imparcial de tales fragmentos, no podemos pretender ahora ni siquiera tocar superficialmente el problema de los cantos órficos. Baste precisar que, según todas las apariencias, hemos de distinguir entre los predicadores y milagreros que apelaban a Orfeo, y un grupo de antiguos poemas —bien que posteriores a Hesíodo— de contenido teogónico que en la época clásica eran anónimos o se habían convertido en anónimos y que, a causa de su contenido arcaico, habían sido atribuidos al mítico poeta de los primeros tiempos. Son estos poemas los que únicamante nos importan y su conexión con Orfeo no es más que un recurso mitológico. Pero no habría que excluir que entre sus fragmentos se encuentre alguno perteneciente a Pitágoras. Una cuestión distinta es la de saber si es posible llegar a identificarlos.

Por fortuna nos quedan otros caminos para dar con algo de la doctrina de Pitágoras. Tenemos la posibilidad de deducir la obra de Pitágoras de su influencia lo mismo que se llega a fijar la existencia y la posición de un astro invisible. Podemos rastrear su influencia en todo un círculo de filósofos, desde finales del siglo VI hasta la terminación del V, que deben de haber pertenecido por su vida y su doctrina, o al menos haber estado en contacto, con las comunidades pitagóricas de la baja Italia. Por su antigüedad e importancia, están en la cúspide los tres que han citado expresamente a Pitágoras: Jenófanes, que indu-

dablemente alude a Pitágoras en 21 B 7[38]; luego Heráclito, en el que hemos de añadir el pasaje 22 B 40 a los dos citados en la pág. 138, y finalmente Empédocles, en cuyos versos 31 B 129 y 131 hay una relación más que segura con Pitágoras. Puede darse por bueno de antemano que quienes citan a Pitágoras tienen en otras partes huellas de su influjo. Éstas son muy profundas en Empédocles, que nos presenta a Pitágoras no ya desde el punto de vista del adversario, sino del discípulo. A pesar de los escrúpulos manifestados últimamente por Kranz (Hermes 70, 1935, 112), me parece legítimo adoptar el *Katharmoi*, el "canto de purificación" o *Las Purificaciones* de Empédocles por la fuente, en su conjunto, más segura y extensa para el antiguo pitagoreísmo. Algunas doctrinas capitales coinciden evidentemente con las pitagóricas. B 129 contiene una extensa alabanza de Pitágoras. Pero si se opta por considerar órfico el contenido general de la composición, se cierra uno el camino más próximo en beneficio de un nombre que puede significarlo todo o nada y que todavía sigue siendo muy hipotético. Naturalmente la doctrina pitagórica se halla "quebrada" por el halo de la rara personalidad de Empédocles, pero todo ello no impide que sea aquí donde seguramente mejor podemos captar el espíritu y las doctrinas más importantes de Pitágoras. Recurriremos también a Jenófanes y Heráclito, y junto a ellos también, por ejemplo, a los médicos del Sur de Italia, Alcmeón de Crotona e Hippon de Regio, que son presentados expresamente como pitagóricos. La visión panorámica de todos estos testimonios nos autorizará a sacar también a colación testimonios de época posterior. Claro es que tenemos que contentarnos con unos trazos aproximados y no pensar en someter ahora la

---

38 El escepticismo de W. Rathmann (*Quaest. Pyth. Orph. Emped.*, Tesis. Halle, 1933, 37 sigs.) llega aquí, lo mismo que en otros muchos lugares, demasiado lejos.

tradición al necesario análisis. Para la imagen de Pitágoras van a bastarnos los rasgos que nos ofrecen las fuentes más antiguas y sin los que sería ininteligible el desarrollo posterior.

XVI

Comencemos por hablar de la historia externa de Pitágoras y de su obra.

Ya a propósito de su procedencia existen distintas tradiciones. Una de ellas lo llama hijo de Mnesarco y lo hace originario de Samos. Está documentada por Heráclito, Herodoto (IV, 95) e Isócrates (Busiris 28) y puede remontarse, en última instancia, a la más antigua tradición de la escuela. Junto a esto se le presenta curiosamente como tirreno de la isla de Lemnos, como sucede en Aristóteles (Fragm. 190 R.), en el pitagórico Aristoxeno de Tarento y en el historiador Teopompo (Fragm. 72 Jac.). Realmente el tronco de los tirrenos, difícil de clasificar étnicamente, echó de Lemnos a los griegos hacia el 700 y habitó allí hasta la conquista de la isla por Milcíades el viejo (v. Her. VI, 140). En este caso habría sido uno de los tirrenos expulsados por los atenienses y, consiguientemente, un bárbaro y no un griego. Sigue siendo un misterio cómo comenzó a existir esta tradición, cuáles son sus fuentes y cuál es el fundamento de su invención (si es que efectivamente se trata de una invención). Pero merece ser mantenida por su antigüedad.

En un determinado momento Pitágoras ha llegado a Occidente. Presumiblemente —lo mismo que en el caso de Jenófanes de Colofón— le han empujado a la emigración acontecimientos políticos. Aristoxeno aludía, a este respecto, a la tiranía de Polícrates en Samos durante el tercer cuarto del siglo VI. Esto puede coincidir con la época probable en que vivió Pitágoras, así como con la posterior actitud adversa a la tiranía de las

confederaciones pitagóricas, pero también puede tratarse simplemente de una combinación bastante sencilla de establecer.

Dos son los lugares del Sur de Italia citados como escenario de su acción y de su muerte: Crotona y Metaponto. Lo cierto es que en estas dos ciudades ha establecido sus primeras comunidades de discípulos. Es muy firme la tradición a favor de Crotona [39], y Metaponto habría sido el lugar de su muerte. Parece ser que los metapontinos transformaron la casa en que murió en un santuario [40], que todavía le fue mostrado a Cicerón [41]. Ambas son ciudades de la colonización arcaica. Se ha realizado aquí el curioso cambio de que la fundación de un jónico se convirtiera en una obra de espíritu dórico, cosa que no había sido en absoluto primitivamente.

Lo importante es que Pitágoras no nos ha presentado un conjunto de conocimientos sobre determinados *mirabilia* o sobre la máquina del mundo, sino que ha sido el creador de un estilo de vida y ha reunido en torno suyo un grupo de hombres. Nada hay tan significativo como el que ya Herodoto (II, 81) conozca el adjetivo Πυθαγόρειος del nombre de Pitágoras. No sólo existe ya el individuo Pitágoras, sino un pensamiento y una manera de ser que reciben nombre de él. Platón (*Rep.* 530 D) habla de los pitagóricos, y dice expresamente, en el segundo de los pasajes en los que cita a Pitágoras por su nombre, que es el creador de un Πυθαγόρειος τρόπος altamente digno de admiración (*Rep.* 600 B). Y cuando el mismo Platón trata no sólo de establecer y explicar las ideas de su Sócrates, sino de presentar a sus oyentes diversas opciones entre formas de vida contrapuestas, deja ver el influjo de la manera de ser pitagórica.

Hay que hacer notar también que la obra que se encuentra en cabeza de la tetralogía ética, en el índice de las obras de

39 V., por ejemplo, Dicearco, Fragm. 33 y 34 Wehrli.
40 Justino, XX, 4, 18, del *Timeo.*
41 Cic., *Fin.,* V, 4.

Demócrito, lleva el título de "Pitágoras" (68 A 33). No conocemos precisamente del libro más que contiene una alabanza de Pitágoras. Perteneciendo como pertenece a los escritos sobre ética, no hay duda de que reflejaría la vida de pureza interior fundada por Pitágoras. El escritor Glauco de Regio —quien, como griego del Sur de Italia y como contemporáneo de Demócrito, estaba perfectamente informado— es una prueba de que Demócrito estuvo en contacto con los pitagóricos (68 A 1). Nunca podremos saber cuál es la parte de la obra de Demócrito que ha pasado a la exposición de Pitágoras, al *Busiris* de Isócrates (14 A 4) o a Aristóteles, pero lo que nos importa es que Demócrito haya concebido a todas luces el estilo de vida pitagórico como lo más capital de la doctrina de Pitágoras.

Si tomamos al pie de la letra el fragmento (22 B 81) ya citado de Heráclito, Pitágoras ha sido, para Heráclito, el "caudillo" de una banda de "embaucadores". Según esto, ya a principios del siglo v debió de haber discípulos de Pitágoras, que le hicieron dirigir su atención hacia la doctrina de éste, en la jónica Éfeso.

Hay con todo un punto de la biografía que une a Pitágoras con Tales y sus viajes a Jonia. Sin duda alguna ha realizado largos viajes. Es algo que cuadra mejor a un isleño jónico que a un milesio. Durante algún tiempo Samos fue una considerable potencia marítima y seguramente estableció relaciones comerciales al menos en todo el Egeo. Nada hay más fácil de suponer como que también él, como tantos otros griegos, ha estado en Egipto. Isócrates es el primero que nos lo dice expresamente. Herodoto (II, 81 y 123) no lo dice exactamente, pero parece indicarlo. La vegetación legendaria no autoriza a pasar por alto que el hecho está bastante bien documentado y que además es internamente en absoluto verosímil. Naturalmente, es una cuestión por completo distinta si hay alguna decisiva "vivencia" de Pitágoras en relación con este viaje.

Es tan difícil hacerse una idea cabal de la asociación pitagórica como del fundador mismo. Puede ser llamada comunidad religiosa, puesto que probablemente tenía un elemento central religioso en el culto de Apolo, y en cuanto su fin último era la purificación de la vida presente con vistas a la vida futura que esperaban. Puede ser tomada también por un partido político por llevar unida a esa forma de vida una determinada doctrina política y porque el antiguo pitagoreísmo intervino activamente en la política. Nada sabemos sobre la política concreta de los pitagóricos, pero suponemos que era de orientación aristocrática, y, consiguientemente, de la misma tendencia —igualmente adversa a la tiranía y a la democracia— de las asociaciones de nobles puramente políticas contemporáneas en las ciudades de la metrópoli helénica. Algunas ciudades de la baja Italia han llegado hasta a ser dominadas durante algún tiempo por los pitagóricos. Todavía Arquitas, uno de los jefes de la rama moderna de la asociación, rigió durante años, a principios del siglo IV, la ciudad de Tarento como *strategos*.

La estructura interna de la asociación recuerda vivamente las asociaciones de compañeros aristocráticas (*hetairías*) de la misma época. Es como si de manera curiosa se hubieran fundido en ella dos tipos de asociación completamente distintos: la comunidad religiosa y el club político.

La acentuación de la amistad entre los pitagóricos parece tener un carácter político. Es célebre la anécdota presentada por Schiller en su "Bürgschaft". La φιλία como forma acreditada de participación en el credo político es un motivo capital en los poemas, por ejemplo, de un Teognis de Megara. Pero lo político no es explicación adecuada para el hecho de que también las mujeres fueran admitidas como miembros en igualdad de derechos. Aquí hemos de echar mano del elemento religioso.

Hay que adscribir al aspecto político de la asociación lo que se nos cuenta del esoterismo pitagórico. No sólo la amistad, sino la guarda común de secretos han mantenido aglutinados a los asociados. Con todo es preciso distinguir cuidadosamente entre lo que es tradición antigua y la leyenda. No hay duda de que Empédocles expone su doctrina (31 B 5) como una doctrina esotérica. Es chocante, cuando no decisivo, que ni Jenófanes ni Empédocles hayan citado el nombre de Pitágoras cuando hablan de él[42]. ¿Es intencionado? Doctrinas esotéricas las había en los misterios helénicos y su conocimiento daba lugar a la comunidad de iniciados. Pero el secreto pertenece también a la esencia del club político, sobre todo cuando presenta el carácter de "célula" revolucionaria, como, por ejemplo, las asociaciones oligárquicas de Atenas. El motivo del sigilo juega asimismo un papel considerable en Teognis, tan enormemente instructivo para esta situación. Es difícil decir si entre los pitagóricos era más importante el arcano mistérico o el programa político secreto.

Pero hay un elemento que es por regla general tan extraño a las asociaciones políticas como, por el contrario, fácil de incluir en las comunidades religiosas. Se trata de la veneración sin límites a la figura del fundador y maestro. Pitágoras es llamado por la divinidad y se halla dotado de dones sobrehumanos. Basta recordar cómo habla Empédocles de Pitágoras (31 B 129) y cómo se presenta a sí mismo como una especie de "segundo Pitágoras" con las pretensiones de un taumaturgo (v. especialmente 31 B 111). Si uno se atiene ahora a estos pasajes se siente inclinado a hacer avanzar hasta la época más antigua toda una serie de elementos fantásticos de la leyenda de Pitágoras. Se trata ante todo de las cosas de que nos informa Aristóteles: una serpiente venenosa que le había mordido fue muerta por él de un mordisco. Estando una vez de pie en el

[42] Quizá hay que emitir un juicio bien distinto sobre Her. III, 123.

teatro se descubrieron sus piernas y apareció que uno de sus muslos era de oro. En cierta ocasión fue visto el mismo día en Crotona y en Metaponto. Atravesando una vez con sus amigos el río Kosas sonó una voz poderosa que le llamaba: "Salve, Pitágoras", oyendo también la voz, con harto temor, sus acompañantes. Los crotonenses decían de él que era el Apolo hiperbólico (Aristóteles Fragm. 191 Rose).

Puede pensarse que se trata de cosas muy raras, pero que nos sitúan ciertamente en las proximidades del mismo Pitágoras. Se trata en parte de cosas tan primitivas que su interpretación concreta hay que dejarla en manos de la etnología [43]. Con ellas se demuestra fácilmente la absoluta autoridad de Pitágoras en su doctrina (cosa completamente extraña al mundo griego clásico). Documentalmente, el simbólico αὐτός ἔφα aparece más tarde [44], pero puede ser antiguo y característico no sólo por el sentido autoritativo, sino también por la presentación eufemística del maestro como αὐτός [45].

A lado de esta singular posición del fundador hay que poner también de relieve el carácter comunitario de la fundación. Por más que la figura de Pitágoras haya sido elevada hasta lo sobrehumano, la doctrina no es en modo alguno un dogma escrito y obligatorio. Es cierto que los escritos de Pitágoras contienen los elementos básicos de los que no puede uno apartarse, pero parece, sin embargo, que cada uno de los pitagóricos —al menos hasta donde nos consta por sus escritos— ha acuñado a su manera la doctrina común. La tradición de la doctrina pitagórica presenta, pues, una considerable falta de unidad en muchos detalles, sin que una rama o una variante de ella pueda considerarse más ligada a los orígenes que las demás. Es una razón

43 V., por ejemplo, K. Meuli, *Skythika*, Hermes, 70, 1935.
44 Por ejemplo, Cic., *N. D.*, I, 10.
45 V., a este propósito, Aristófanes, *Nubes*, 219.

de más para que en las páginas siguientes nos contentemos con exponer los rasgos fundamentales de lo que puede valer como doctrina pitagórica común.

XVII

El corazón de la doctrina pitagórica es lo que podemos deducir con seguridad de Herodoto (II, 123, e indirectamente de IV, 95) y que se halla confirmado por los restantes testigos antiguos: la doctrina sobre la inmortalidad del alma.

Ya antes de Pitágoras ha sido creencia griega que el ser del hombre no termina por completo con la muerte corporal. Pero el más allá y lo que "queda" en el hombre es sólo un resto de la vida. La región del más allá se encuentra o por detrás de la puesta del sol o bajo la tierra. No hay en ella sol alguno y todo se halla sumido en una muda penumbra. Queda allí del hombre una débil figura umbrátil sin vida real, una sombra fantasmagórica. Por eso para el griego primitivo la pervivencia que esperan de verdad no es esta triste forma de existencia una especie de continuación interminable de la impotente ancianidad, sino más bien la memoria gloriosa en sus descendientes vivos. Y al preguntarse por el "alma", por la naturaleza de esa perduración física, resultaba que no era más que un residuo, la más tenue y fina materia en la estructura del cuerpo, que, precisamente por esta propiedad, era lo más indestructible.

Y aquí se presenta Pitágoras con algo inaudito. Para él, lo que permanece fuera del cuerpo no es un resto miserable, sino lo verdaderamente vivo. La vida que sigue a la presente no es un pálido reflejo, sino la verdadera y más intensa vida. La existencia terrena del hombre es sólo una de sus vidas posibles y una de las más pequeñas. El alma es lo más alto, prisionero en el cuerpo.

El alma va madurando en radical oposición al cuerpo. Ella es lo perfecto, él lo vulgar. Con Pitágoras se introduce en el pensamiento griego la autonomía del alma, su ser como negación del cuerpo y de la corporeidad. No ha sido trabajo de especulación el descubrimiento de la independencia del alma o la posibilidad de su descubrimiento; es fruto de una pasión religiosa, que quiso impulsar al hombre a decidirse entre su parte más alta y su parte más baja. Es de incalculable importancia darse cuenta de que esta oposición surgió primeramente entre los griegos en un mensaje religioso; no como tesis antropológica de que también existe el alma, sino como exigencia de la fe de despreciar el cuerpo como prisión del alma y de esforzarse por alcanzar la pureza del alma.

Sin embargo, esta oposición ha desencadenado un enorme desarrollo de la investigación racional. Es el punto de arranque de todos los esfuerzos antiguos hacia el concepto de espíritu como algo claramente opuesto a toda realidad material. El espíritu se presenta, antes que nada, como la negación sistemática de toda corporeidad, y sólo porque el espíritu se le opone aparece absolutamente la materia como "materia". La preocupación religiosa hace surgir el concepto del alma como objeto de la inquietud humana y desemboca en el concepto filosófico del espíritu absolutamente incorpóreo, en oposición a la materia sin espíritu.

La filosofía jónica se halla aún mucho más acá de tal oposición. Al preguntarse por la causa del mundo de los objetos no se topa en absoluto con esta oposición, sino cuando uno se interroga por la decisión concreta del hombre sobre su vida, como hizo Pitágoras. La alternativa espíritu-materia tiene, a fin de cuentas, un origen religioso; no brota de la investigación de las cosas, que sólo establece grados cuantitativos.

Pero con la inmortalidad del alma, Pitágoras no quiere sólo dar a entender la pervivencia de la mejor parte del hombre.

No hay que olvidar que, para los griegos, el adjetivo ἀθάνατος no sólo incluye el que el alma sea "inmortal", sino también el participar de la naturaleza de los ἀθάνατοι por antonomasia, de los dioses inmortales. El alma se hace semejante a los dioses en su inmortalidad. Su relación con el cuerpo es la de los dioses con las realidades mortales. Algunos misterios han enseñado que el alma es un trozo de realidad divina engastada en materia mortal, pero, con Pitágoras, este punto de vista se convierte en algo con lo que tendrá que contar para siempre el pensamiento filosófico griego.

Finalmente, esta inmortalidad es no sólo esencial semejanza divina, sino también una plena inmortalidad histórica. Es la historia del infinito cambiar de forma del alma: el alma va tomando los más distintos cuerpos de todas las cosas que hay en el cosmos.

La verdad es que, en el fondo, hasta para el pensamiento de Pitágoras era tan poco concebible como para el de Homero un alma totalmente desprovista de cuerpo. En Homero, cuando el alma no tenía ya ninguna envoltura corporal, era poco más que nada. Pitágoras parte de los mismos presupuestos, pero nos comunica que el alma no carecerá de cuerpo en toda la eternidad. Su intención va dirigida a un alma libre del cuerpo, pero su mentalidad no le consiente imaginarse un alma sin cuerpo. Este juego de tensiones es parecido al que encontrábamos en el concepto de Caos de Hesíodo.

Pero el alma tiene en su mano el decidir la clase de cuerpo en que va a introducirse, y que puede ser el cuerpo de una bestia o el de un dios (porque la misma divinidad no carece de cuerpo —sin que por ello se suprima la oposición alma-cuerpo antes citada—). Esto es lo segundo: la metamorfosis es la expresión del libre albedrío humano y del juicio sobre la vida del hombre. No hay juez alguno, pero una determinada nueva forma de vida lleva consigo necesariamente la encarnación en una forma deter-

minada. El camino de estas mutaciones pasa por todo el cosmos. Cuanto podemos presumir de afirmaciones "cosmológicas" en los pitagóricos pertenece propiamente a la doctrina de la transmigración de las almas.

Según el punto de vista pitagórico, la forma más alta y propia del alma parecen haber sido los astros, y donde llega la influencia pitagórica hallamos también la doctrina del parentesco del alma con la sustancia de los astros. Más tarde presentaremos los testimonios de Alcmeón y de Heráclito. Indiquemos aquí únicamente D. L. 8. 27 y, sobre todo, Platón (*Timeo* 41 D E y 42 B). El alma es eterna por ser semejante a los astros, y tiene en ellos su verdadera morada. Hasta es verosímil que se haya pensado preferentemente en la Vía Láctea con sus innumerables estrellas. Si echamos una ojeada a la serie de los testimonios, cada uno de los cuales no es de suyo nada decisivo: Proclo (*Remp. comm.* II, 129, 24 Kr.), Porfirio (*Antr. nymph.* 28 p., 75, 16 sigs. N.), Cicerón (*Rep.* VI, 16) y finalmente Heráclides del Ponto (Fragm. 44 y 45 Voss) y nos fijamos en que, por cuanto sabemos, precisamente Parménides de Elea —es decir, alguien que ha estado cerca del antiguo pitagoreísmo en el tiempo y en el espacio— es el primero que concede un puesto fijo a la Vía Láctea en la estructura del cosmos, nos sentiremos muy inclinados a ver en la doctrina de la Vía Láctea como patria del alma, cuando menos una de las antiguas variantes de la idea pitagórica del parentesco del alma con los astros. Cuidándose bien de no exagerar las consecuencias, no hay motivo alguno para desconfiar de esta posibilidad.

Otra variante parece haber concluido que la sustancia del fuego es absolutamente idéntica con la sustancia del alma. Este pensamiento, acaso totalmente irracional en un principio, halló luego fundamentación en la sutileza e infinita movilidad comunes al alma y al fuego. Y resultó, avanzando más, que el alma se nutre de la misma sustancia que los astros. El alma absorbe

por la respiración el mismo vapor ígneo que —como enseñaba Anaxímenes— subía hasta el sol. (Anaxímenes había dicho también que el cosmos vive, como el hombre, de respirar el aire. Pero el paralelismo de la vida física del hombre y del cosmos es algo absolutamente distinto de la conexión del alma inmortal con los astros inmortales en la fe de los pitagóricos.) En este contexto hay que situar el curioso testimonio de Aristóteles (*De anima* 404 a, 16 sigs.), según el cual los pitagóricos explicaban el alma como el polvillo infinitamente móvil que vemos al ser atravesado el aire por un rayo de sol. Que el alma tiene una respiración exterior, será luego doctrina de Heráclito, y Aristóles (*De anima* 410 b, 27 sigs.) alude también a ello, considerándola doctrina "órfica". Pudiera perfectamente darse el caso de que (según lo antes dicho) tuviéramos que decir pitagórica en vez de órfica.

Una segunda pieza muy característica de la doctrina pitagórica parece ser la distinción entre una esfera supralunar pura y otra infralunar impura en el cosmos. El hecho de que hayan defendido esta opinión Alcmeón de Crotona (24 A 1), Heráclito (hemos de volver sobre esto), Empédocles (31 A 62) y posteriormente, por ejemplo, el platónico Jenócrates [46], parece indicar como probable que, efectivamente, hay aquí algo de pitagoreísmo antiguo. Pertenece también a este círculo de ideas la diosa que, según Parménides, habita en la región lunar del cosmos y gobierna desde allí el devenir y el perecer terrenos (28 B 12). Aquí, lo mismo que en el caso del emparentamiento del alma con los astros, podríamos darnos cuenta —si tuviéramos un conocimiento más preciso— de cómo Pitágoras ha tomado la doctrina de los cosmólogos jónicos cambiándola de sentido.

Desde la pura región ígnea de los astros se precipita el alma en el turbio mundo sublunar. Se lamenta Empédocles, en su

[46] Fragm. 18 Heinze, con el comentario de Heinze, págs. 75 sigs.

poema de purificación, de que su nacimiento terreno ha supuesto la caída desde la plenitud de la felicidad a un lugar de desgracias y penas (31 B 118, 119). El pitagoreísmo más antiguo puede haberse imaginado la caída del alma sobre la tierra desde la región astral como algo perfectamente concreto y corporal, tal como nos lo vuelve a contar Platón (*Fedro* 248 C) bromeando poéticamente.

Empédocles dice además que la necesidad lo empuja a recorrer todos los dominios del cosmos —aire, mar, tierra, fuego y, otra vez, aire—, después de haber sido ya "muchacho y muchacha, planta, pájaro y pez" (B 115 y 117). Pero el final será siempre un retorno hacia los dioses (B 146, 147). Sabedor de esto, puede Empédocles decir ya de sí mismo: "Peregrino entre vosotros no ya como mortal, sino como un dios inmortal" (B 112).

Pero ¿de dónde le viene a Empédocles la noticia sobre sus anteriores encarnaciones? Por la fuerza de un recuerdo que supera con mucho los límites de la propia vida humana. En Pitágoras ha tenido ocasión de encarecer expresamente este recuerdo (31 B 129). Nos hemos topado ya una vez con el tema del recuerdo en Homero y Hesíodo, en los que se hallaba en relación con el problema del principio de las cosas. Y vuelve a aparecer ahora, porque es la única realidad que puede garantizar la infinita metamorfosis del alma y, sobre todo, porque es lo único que puede mantener viva en el alma la conciencia de su propia patria. Estamos acercándonos a la doctrina platónica de la reminiscencia.

Con Empédocles, hablan también Herodoto (II, 123) y Jenófanes (21 B 7) de trasmutaciones en todas las realidades del cosmos. Pitágoras reconoce en el aullido de un perrito la voz de un amigo muerto. Jenófanes lo ha caricaturizado, pero su testimonio, con el de Empédocles, son de inapreciable importancia. Hagamos notar de paso que la doctrina de la transmi-

gración ha dejado también huellas en la especulación cosmológica al obligar a una determinada concepción de la secuencia gradual de los seres vivientes. Surge por primera vez la oportunidad de situar en su categoría respectiva los géneros de las plantas, los animales, el hombre y Dios para poder fundamentar lo que significaba cada trasmutación en éste o en aquel grado.

El alma es inmortal, pero no es sin fin la duración de las encarnaciones. Empédocles habla de un estado final junto a los dioses (31 B 146), aunque sólo para los que han llegado a la pureza durante su última vida terrena, mientras que a los contumaces, probablemente, no les queda más que el Tártaro. El sendero desde la primera caída del mundo de la perfección hasta la última ascensión es un período determinado. Quizá hubo variantes que enseñaron una repetición infinita circular a través del cosmos. Con todo, se dan cifras para estos períodos que no son exactamente las mismas, pero que son parecidas. Herodoto (II, 123) habla de tres mil años, Empédocles (31 B 115) pone tres miríadas de años. En la peregrina caricatura de la doctrina pitagórica conservada por Herodoto (IV, 95), el tracio Zalmosis, para imitar a su anterior señor Pitágoras, desaparece durante tres años y vuelve luego de nuevo a la luz del día para admiración de sus conciudadanos. La fuente debe de ser una narración que quería chancearse tanto de los tracios como de Pitágoras. Hay que mencionar por fin los distintos números periódicos que pone Platón en sus mitos sobre el destino del alma. Es tentadora la idea de establecer una comparación con la mutación de los estados cósmicos en Anaxímenes, pero existe el grave peligro de que, basados en semejanzas puramente externas, pongamos en el mismo montón lo que es completamente distinto por su contenido.

Hay todavía otra forma independiente de la doctrina de la transmigración que habla sólo de encarnaciones en hombres de distintas generaciones. Pero, sin embargo, los testimonios pa-

recen dar a entender que es sólo una forma enumerada por el mismo Pitágoras y que pertenece a la leyenda del fundador de la escuela. La tradición presenta una lista de las encarnaciones de Pitágoras, que se remonta hasta Etálides, hijo de Hermes. Pero la verdad es que el testigo más antiguo para esto es el platónico Heráclides del Ponto[47], tan amigo de fantasear. Pero Empédocles se encarga de avisarnos de nuevo de que también aquí pueden hallarse bienes antiguos y auténticos cuando nos habla de "diez o veinte vidas humanas" que Pitágoras se hallaba en condiciones de dominar (31 B, 129, 6). Hasta, en cierto sentido, Pitágoras es de naturaleza divina y sus encarnaciones no son la consecuencia de una abdicación de su naturaleza, sino más bien sólo un especial aspecto de su maravillosa plenitud.

Todo este complejo mental representa algo nuevo en el mundo helénico. Bien que en algunos misterios, acá y allá, se presentara algo por el estilo, era algo completamente distinto el que un hombre concreto predicara esto como doctrina suya y fundara sobre ello todo un estilo de vida. Al pensamiento homérico, más que a nadie, tenía que resultarle esto completamente extraño. No hay, pues, que maravillarse de que Pitágoras no sólo levantara la más encendida admiración, sino también los más apasionados adversarios. Hemos visto ya cómo Heráclito y Herodoto le tachan de plagiario. Herodoto ha atribuido a los egipcios la doctrina de la inmortalidad del alma. Al estudiar la tradición en torno a Tales, tuvimos que hablar de Choirilos de Samos, quien acaso ha explicado que no ha sido Pitágoras sino Tales el primero en anunciar esa doctrina (pág. 63). Otros han vinculado a Pitágoras con Feréquides de Siros (7 A 1).

Sólo la afirmación de Herodoto es realmente digna de nota. ¿Se da efectivamente un influjo egipcio en la doctrina de Pitágoras, con un aire tan poco griego en muchos aspectos? Exter-

---

47 Fragm. 37 Voss, en D. L., 8, 4.

namente es posible. No hay nada en contra de que Pitágoras, como tantos otros griegos, estuviera en Egipto. No podemos determinar la posibilidad interna. Se ha supuesto la posibilidad de pensar en un mal entendimiento de las doctrinas del culto de Osiris en Abidos[48]. Nada sabemos al respecto y hemos de contentarnos con la descripción de lo que conocemos como doctrina aproximada de los pitagóricos. Hay que aceptar seguramente que han tomado parte en ella puntos de vista muy primitivos de procedencia griega o bárbara, pero históricamente esto es menos importante que la circunstancia de que fue un hombre, surgido del centro de la cultura helénica de su tiempo, el que predicó tales cosas.

XVIII

Después de la descripción de este punto central podemos entrar en la consideración de algunos detalles de la doctrina pitagórica.

Es cierto que la metamorfosis del alma se realiza por necesidad (31 B 115), pero es también un camino de la libre decisión del hombre. Al puro se le da una encarnación en lo puro, y al impuro en lo impuro. De acuerdo con la pureza en esta vida, tiene lugar la vida siguiente, según una ley que actúa "automáticamente". Es tarea del hombre comportarse de tal suerte que, al abandonar la vida terrena, pueda esperar, volver a nacer en una forma más elevada.

De este modo, el concepto de pureza es una pieza maestra de la vida pitagórica. De él brotan no sólo preceptos prácticos de vida, sino también, en un posterior desarrollo, dos ciencias que han conservado todavía en el bajo helenismo elementos de su origen: la medicina y la música.

---

[48] V. Zeller-Mondolfo, *Fil. dei Greci* I, 1932, 92 sig.

Sin embargo, hay que tocar primeramente una serie de prescripciones totalmente insolubles para la ciencia racional y que fueron para los pitagóricos de finales del siglo v, que se esforzaban por modernizar su doctrina, una verdadera piedra de escándalo. Se trata de preceptos sobre la comida y el vestido, que o bien permanecen para nosotros totalmente en la obscuridad o sólo pueden ser esclarecidos en cierto sentido por el camino incómodo de las comparaciones folklóricas. Vamos a citar unos cuantos. La dirección ligada a la antigua fe de la asociación pitagórica ha reunido todas estas cosas como *akusmata*, es decir, instrucciones orales y esotéricas, pero las ha hecho ya derivar muchas veces hacia un sentido banal.

De la doctrina de la metamorfosis se origina evidentemente el precepto que prohibe matar o hacer daño a cualquier viviente, puesto que no podemos saber cuál es el alma que habita en él. Esto es lo que dan a entender los pasajes caricaturescos de Jenófanes (21 B 7) y sobre todo de Empédocles (31 B 136 sigs.). Se sigue consiguientemente la prohibición de ofrecer sacrificios sangrientos a la divinidad. El problema del vegetarianismo en la Antigüedad tiene su origen en el pitagoreísmo. El platónico Eudoxo llega a decirnos en su cosmografía que los pitagóricos evitaban cualquier trato con los carniceros y los cazadores (Fragm. 36 Gisinger). También está prohibido el uso de laurel, como especia, y la razón de ello es que el laurel, el árbol de Apolo, ocupa entre las plantas un lugar preeminente para las almas en su transmigración (31 B 140 y 127). Testimonios nada sospechosos de la comedia del siglo IV parecen indicar que también estaba prohibido gustar el vino (58 E 1). Es célebre la prohibición de las habas, misteriosa para nosotros, pero testimoniada expresamente por Empédocles (31 B 141). Tampoco los griegos han dejado de admirarse en seguida de todo esto y da la impresión de que, en la polémica, han acudido preferentemente al recurso de hacer ridículo a Pitágoras. Aristoxeno

de Tarento, jefe de la rama moderna de la escuela, ha tomado sencillamente el toro por los cuernos y ha hecho saber que, bien al contrario, a Pitágoras le gustaban mucho las habas.

Si es acertada la suposición de Wilamowitz (*Píndaro* 251), Píndaro (Fragm. 220 Schr.) habría ya protestado contra las prohibiciones pitagóricas de ciertas comidas.

Por Herodoto (II, 81) nos llega la prohibición de dejarse enterrar con vestidos de lana. Tampoco esto tiene para nosotros ninguna explicación.

Podemos sumar a todo esto algunas otras curiosidades. Son en parte preceptos y en parte "símbolos", verdaderas interpretaciones de realidades cósmicas y humanas, una especie de lenguaje mitológico, que ocupan una posición, por así decirlo, media entre el mito puramente personal de la *Teogonía* de Hesíodo y las explicaciones naturales objetivas de los Milesios. Aristóteles nos sirve algunos ejemplos. En el Fragm. 197 Rose tenemos toda una serie de preceptos. El pitagoreísmo "ilustrado" los ha hecho derivar sistemáticamente a simples consejos éticos inofensivos. Uno de ellos dice: no se debe atizar el fuego con un cuchillo. Y su interpretación: a quien está irritado no debemos excitarlo todavía más con palabras aceradas. No hay duda alguna de que primitivamente el precepto se entendía al pie de la letra. Otro ejemplo: no se debe destejer una corona. Y su interpretación: no se puede transgredir las leyes de la ciudad.

Entre los "símbolos", podemos citar: los pitagóricos habían llamado al mar "las lágrimas de Cronos", a las Pléyades "la lira de las Musas", a los planetas "los perros de Perséfone", y así por el estilo (Fragm. 196 Rose).

Pueden también ser incluidos en este contexto algunos conceptos tomados y elaborados en un sentido completamente cambiado por el pitagoreísmo avanzado: la justicia es el número cuatro, la salud o buena fortuna (*kairos*) el siete; el matrimonio

es el número cinco[49]. Se trata de símiles aislados y voluntariamente escogidos, pero es evidente que podían convertirse en sistema tan pronto como se presentase una ocasión de conformar "científicamente" la doctrina pitagórica. Con todo, es bien cierto que el sistema de la doctrina de los números no pertenece al pitagoreísmo antiguo. Hasta la segunda mitad del siglo V no tenemos ni un solo rastro seguro de ella. Tenemos en Empédocles un paisaje aislado, que muestra precisamente cómo la conversión de las cosas en números no se emprendió en modo alguno metódicamente, sino que tuvo lugar de intento desordenadamente: Empédocles es el primero que ha fijado expresa y definitivamente en cuatro el número de los principios del mundo. Y a partir de él existen "los cuatro elementos" (31 B 6). Con todo hay ciertos testimonios que dan a entender que ya habían aparecido en Jenófanes (21 A 1; v. más abajo págs. 184 sig.), y bajo otra forma también en Heráclito (22 B 76), dos filósofos, pues, que, de acuerdo con sus propias declaraciones, habían conocido a Pitágoras. Esto puede dar como consecuencia que el número cuatro en la doctrina pitagórica no sólo es la expresión de la "justicia", como dice Aristóteles, sino en general del orden y de la perfección. El juramento transmitido como pitagórico, hecho en el nombre de Pitágoras mismo, aunque sin nombrarlo (al modo que se jura por los dioses): μὰ τὸν ἁμετέρᾳ ψυχᾷ παραδόντα τετρακτύν, "por quien transmitió a nuestra alma la *Tetraktys*"[50], produce la impresión de ser auténtico. La *tetraktys* es exactamente el número perfecto y la clave de la doctrina. Es posible que jugase también un papel en los distintos grados de la metamorfosis del alma.

Volvamos de nuevo a los preceptos pitagóricos sobre la ma-

---

[49] Aristóteles en Alejandro, *In Metaph.*, págs. 38, 10 sigs.

[50] V., a modo de ejemplo, *Carmen aureum*, v. 47, para el cual ha recogido Diehl los testimonios de otras partes.

nera de vivir. Es fácil presumir que los preceptos religiosos sobre la comida fueron pronto interpretados como prescripciones dietéticas. La doctrina misma de la inmortalidad del alma hubo de provocar la pregunta sobre la función empírica del alma en el hombre tan pronto como fue imponiéndose el modo de reflexionar preguntándose por lo objetivo. La fisiología y la medicina pitagórica son algunos de los más antiguos brotes marginales de la doctrina.

Naturalmente, había ya antes una medicina considerablemente desarrollada. Cosas como la obstetricia o la cura de heridas eran siempre necesarias, y ciertamente no ha faltado ninguna clase de estímulos por parte de la medicina técnica de los egipcios. Ya desde muy temprano fueron célebres las escuelas de medicina de Cnidos y Cos en Jonia. Con todo, es manifiesta la formación de una especial escuela médica pitagórica. Los más antiguos representantes de la comunidad pitagórica conocidos son también los primeros teóricos de la medicina, como Alcmeón de Crotona, Hippon de Regio y el mismo Empédocles. Probablemente podemos citar también a un hombre del que no conservamos nada escrito, pero que ha sido descrito ya por Herodoto como una figura simbólica. Se trata del médico Democedes de Crotona, unido por su padre a la escuela de Cnidos, pero enumerado por su cuenta con toda justicia como pitagórico, médico de cámara de Darío de Persia; un heleno al que su ciencia situó en la misma categoría del Gran Rey.

De la misma raíz, la purificación del hombre, brota también la dedicación de los pitagóricos a la música. También aquí lo más importante no es un interés teórico por las proporciones tonales, sino el valor de la música para la purificación y amansamiento del alma. El concepto de κάθαρσις es estrictamente pitagórico y une la dietética corporal con la del alma. De los pitagóricos la ha tomado Aristóteles, al tratar de reflejar la

eficacia de la tragedia. La κάθαρσις παθήματων, "liberación de las pasiones"[51], es un pensamiento originariamente pitagórico[52].

Pero era inevitable que, por encima del primitivo carácter educativo de la música, se preguntasen por las cualidades objetivas en que se apoyaba este carácter. En este punto comienza la teoría científica de la música, la gran empresa de los pitagóricos de orientación moderna, y sobre todo de su *arquiegeta*, Arquitas de Tarento. Quede en tela de juicio si el antiguo pitagoreísmo había analizado de alguna manera la escala musical; nuestras referencias nos dan como primera doctrina musical la de Damón de Atenas y más tarde la de Demócrito. Los dos, junto a la teoría de la armonía, deben también de haber puesto de relieve, entre otras cosas, la influencia de la música en el alma. Pero no sabemos hasta dónde llegaba, en este punto, su conexión con el pitagoreísmo.

Lo que es seguro es que la antigua doctrina pitagórica no contenía más que rudimentos. Para ella lo capital era el esfuerzo del hombre por la pureza. La aparición de una ciencia pitagórica tuvo lugar, por cuanto sabemos, en la época después de Parménides y Empédocles. Sólo podemos conocer con cierta claridad la línea de la evolución del espíritu si limitamos la descripción del antiguo pitagoreísmo estrictamente a los elementos sobre los que tenemos certeza de que le pertenecen.

Hay una última cosa que está frente al ancho campo del caminar del alma humana hacia su perfección divina. Si el hombre ha de purificarse para poder encarnarse en formas cada vez más altas y finalmente en la misma divinidad, es porque la divinidad misma es pura.

Si el hombre no ha de derramar sangre es porque Dios tampoco la derrama. Si el cuerpo es una prisión para el hombre,

[51] V. Dirlmeier, Hermes, 75, 1940, 81 sigs.
[52] V. Howald, Hermes, 54, 1919, 187 sigs.

es así porque la divinidad no posee un cuerpo de la naturaleza del que tiene el hombre.

Pitágoras ha sido el primer creador de una teología entre los griegos. Los dioses homéricos son un duplicado mejorado del hombre. Lo que les caracteriza es su carácter "superlativo". Su poder es el más grande, su saber el más amplio, su ira la más terrible. La antigua descripción de ellos como κρείττονες pinta su esencia inmejorablemente, porque no es otra cosa que el "ser más" que el hombre. *Los trabajos y los días* de Hesíodo son el primer testimonio de una nueva manera de pensar que no sólo admira y teme la forma más alta de existencia de los dioses, sino que se siente también necesitada de su justicia y auxilio. Y, puesto que Dios como auxiliador es sólo uno, Hesíodo venera únicamente a Zeus, el guardián de la justicia. Pero tal actitud está unida a una determinada situación personal de Hesíodo y no le impide al poeta, en la *Teogonía*, reflejar las luchas y los crímenes de los dioses como telón de fondo del justo gobierno de Zeus.

La protesta de Pitágoras contra la imagen de los dioses trazada por la mitología representa algo nuevo por encima de Hesíodo. Es el comienzo de una nueva época de la religión griega. Enseña la existencia de un único Dios que mantiene el mundo unido en la justicia. Este Dios no piensa de manera humana ni tiene forma de hombre. Su cuerpo es una esfera —tal parece haber sido una variante de su doctrina—; según otra, la divinidad se manifiesta en el movimiento circular del fuego de los astros. Sea lo que sea lo que los pitagóricos hayan enseñado a este respecto, lo cierto es que se han situado en radical oposición a la mitología. Comienza una crítica despiadada a las historias de los dioses de Homero y Hesíodo, cuyos puntos culminantes perceptibles son Jenófanes y Platón.

Hesíodo fue mal entendido de una manera casi trágica. Él quería en su *Teogonía* precisamente distanciarse de las inven-

ciones de los poetas. Había sido el primero en unir a Zeus con el concepto de justicia. Y, con todo, contra su auténtico pensamiento, siguió siendo para la posteridad el que había sistematizado la mitología homérica. Ya el poeta, que añadió a la *Teogonía* el catálogo de los héroes, lo ha entendido así. Y por eso es rechazado por Pitágoras, lo mismo que Homero.

Con esta polémica, la filosofía penetra por primera vez en el corazón de la cultura griega no sólo de manera constructiva, sino luchando apasionadamente y siendo combatida con la misma pasión. Con un apasionamiento, que no hubiera tenido sentido alguno en los Milesios, comienzan los filósofos a separar su doctrina de la abúlica opinión de la masa. La oposición en la que se había colocado Hesíodo, todavía en el atrio de la filosofía, frente a la mitología de Homero, se agudiza ahora hasta una forma aristocrática de autoafirmación del saber individual frente a la necedad de los hombres.

Es de creer que el Dios único era para Pitágoras una divinidad determinada y que de su culto se le seguían determinadas incitaciones. Se trata de Apolo de Delfos, cuyo influjo se hace sentir precisamente en el siglo VI en una interiorización de la religión griega. Hay que recordar los oráculos de Delfos y la leyenda de los Siete Sabios que se forma por aquel entonces. Hemos visto también que ya Anaximandro había convertido Delfos en el centro de su mapa terrestre. Hay algunos indicios de que Pitágoras estuvo en relación con Delfos. Como aparece por Aristóteles, Pitágoras se presenta en la leyenda como el Apolo hiperbórico. Aristoxeno nos cuenta que Pitágoras había sido adoctrinado por la sacerdotisa délfica Temistoclea (14 A 3), aunque naturalmente no podemos juzgar el alcance de esta afirmación. Pero lo cierto es que también el dios de Empédocles ha sido Apolo (31 B 134).

Es preciso fijar la atención en un detalle para medir la distancia que separa el mundo de Pitágoras del de los Milesios.

Para Pitágoras, los astros son divinos y la mansión de las almas. No sabemos si hay influjos no griegos en esta manera de pensar. Pero, de cualquier modo, se distingue en esto por completo de los Milesios, que habían establecido hacía ya mucho tiempo teorías científiconaturales sobre el origen de los astros. Pitágoras no tiene nada que ver con la ilustración. Por el contrario, ha protagonizado la reacción más violenta contra la pura reflexión objetiva sobre la naturaleza de Jonia y ha introducido en la filosofía un elemento religioso, y hasta del orden de lo misterioso que, desde entonces, no se ha perdido jamás.

Pitágoras y los Milesios son los dos polos del pensamiento griego clásico que han luchado siempre por la supremacía y que nunca han logrado establecer un equilibrio, a pesar de que Platón ha estado muy cerca de conseguir la unidad en su obra más curiosa, en la que presenta al pitagórico Timeo exponiendo la ciencia de la naturaleza jónica.

XIX

La exposición de Pitágoras ha tenido que quedarse necesariamente en un esbozo, en una hipótesis, que, desde las múltiples influencias ejercitadas por este hombre singular y por su comunidad, ha tratado de remontarse a las causas.

Sirva como complemento, en algunos puntos, la imagen más perceptible entre las de los antiguos pitagóricos: la del médico Alcmeón de Crotona. Hay cosas que pueden ser precisadas con su ayuda, aun a sabiendas de que con él no nos encontramos frente al pitagoreísmo sin más, sino frente a un pitagórico determinado que ha orientado la doctrina del maestro en su dirección concreta.

Según la noticia, digna de atención, de Aristóteles (24 A 3), Alcmeón era un joven cuando Pitágoras era ya un anciano. No sabemos de dónde ha tomado Aristóteles este dato exacto. Lo

que se deduce es que Alcmeón ha debido de vivir a caballo entre los siglos VI y V. Su obra la han tenido todavía entre las manos Teofrasto y algunos autores helenísticos.

El contenido fundamental de su obra está constituido por problemas médicos y fisiológicos. Pertenece, pues, Alcmeón a la más antigua generación de los "escritores especializados" griegos más o menos contemporáneos de las obras de los más antiguos arquitectos (Quersifrón y Metagenes en Éfeso y Teodoro en Samos) que han dado cuenta de la técnica de los edificios construidos por ellos. A partir de la mitad del siglo V se orienta el trabajo filosófico y científico preferentemente hacia una masa de obras de especialización sobre medicina, geometría, música, gramática, etc., que luego, a su vez, serán acogidas en la obra enciclopédica de un Demócrito o un Aristóteles. En esta evolución, Alcmeón es uno de los más tempranos puntos de arranque conocidos.

Conservamos la primera frase de su escrito: "Acerca de lo invisible, sólo los dioses tienen certeza; nosotros, los hombres, sólo tenemos la posibilidad de orientarnos por señales"[53]. Es digno de señalarse aquí el método de concluir de los fenómenos visibles a lo invisible. Es un procedimiento ciertamente indispensable para el diagnóstico médico y que es válido también para los historiadores (deducir del presente el pasado), así como para los signos divinos con vistas al futuro. La misma palabra τεκμήριον es un concepto firme de la medicina[54].

Pero sucede además —y es algo verdaderamente curioso— que este método científico va ligado a la oposición entre Dios y el hombre. El τεκμαίρεσθαι es entendido como la verdadera imperfección e impotencia del hombre. Verdad es que ya Hesíodo hace hablar a las Musas, porque él no puede saber nada

---

[53] Forma del texto según Zeller, I, 1, 7.ª ed., 600, A. 3. V. también Deichgräber, Rhein. Mus., 87, 1938, 22.

[54] V. Diller, Hermes, 67, 1932, 21.

por sí mismo, y que los griegos han tenido siempre muy vivo el sentido de que el hombre está a oscuras sobre su propio destino, pero sigue siendo pitagórico el modo como se subraya aquí la oposición. La viva conciencia de que el hombre, a causa de su naturaleza humana, no puede llegar más que a una opinión indeterminada, ha comenzado a hacérsenos perceptible por los pensadores influidos por Pitágoras, Jenófanes y Heráclito ante todo. Es el contrapeso a la nueva toma de conciencia sobrehumana de la divinidad del alma y de la naturaleza de la misma divinidad.

También es pitagórico en Alcmeón lo que, como doctrina de éste, nos comunica Teofrasto (14 B 1 a). Es el primero que ha establecido la diferencia entre el hombre y el animal: sólo el hombre comprende, mientras que el animal no tiene más que percepciones (y con la palabra —no original, por cierto— αἰσθάνεσθαι, ha compendiado Teofrasto probablemente una enumeración de las actividades sensoriales, demasiado prolija para su resumen). Hombre y animal aparecen, pues, contrapuestos, por primera vez, como λογικόν y ἄλογον. Podemos pensar que Alcmeón ha fundamentado en concreto esta diferencia de categorías, apelando, por ejemplo, a que sólo el hombre es capaz de conocer a la divinidad y su propio destino, y el animal no.

En las expresiones suyas que se nos han transmitido, la naturaleza y la actividad del alma se hallan en el centro de la atención. El alma es inmortal como los astros por ser igual a ellos, y este parentesco consiste en que se mueve en eterno movimiento circular, lo mismo que el sol, la luna, las estrellas y el cielo. Esto nos dice Aristóteles (24 A 12). Esta noticia posee un valor inapreciable porque se nos comunica con ello una doctrina explícita y segura que pertenece a la medula del pitagoreísmo. Se sigue sin ambages tanto la divinidad de los astros como la del alma, y probablemente este parentesco incluye también que los astros son la auténtica patria y la forma verdadera

del alma. Como fundamento de la inmortalidad aparece el movimiento infinito. Este pensamiento se complementa con 14 B 2: el hombre en su conjunto es mortal por carecer de la posibilidad de mantener, a causa de su corporeidad, el movimiento circular de los astros. No tiene la posibilidad de acoplar "el principio y el fin" del movimiento circular.

La movilidad infinita como naturaleza del alma se hallaba ya expresada como doctrina pitagórica anónima. Según Aristóteles (*De anima* 404 a 16 sigs.), los pitagóricos piensan que los átomos en suspensión por el aire son "almas" porque se mueven de continuo.

Lo más importante es que la demostración de la inmortalidad del *Fedro* de Platón (245 C sigs.) está manifiestamente cerca de esta manera de pensar, a pesar de que hemos de creer que Platón no acude precisamente a la obra de Alcmeón[55], sino que acepta un punto de doctrina pitagórico común. Más tarde hemos de considerar la originalidad con que Parménides ha elaborado la inmortalidad pitagórica y el parentesco con los astros en su doctrina del conocimiento.

La cuestión de si Alcmeón consideraba el alma también sustancialmente igual a los astros, o sea, de naturaleza ígnea, debe quedar sin respuesta porque no tenemos ninguna prueba a favor. Tampoco sabemos cómo eran en concreto las representaciones astronómicas de Alcmeón. Lo poco que podemos leer sobre el asunto permite suponer que Alcmeón no llegó a una exposición temática extensa de la cosmología; ha aludido al paso a algunas cuestiones astronómicas, pero dan la impresión de haber sido ofrecidas sólo en el contexto de la doctrina del alma y de que en el resumen de los doxógrafos han perdido su auténtico sentido.

---

[55] El hecho de que Aristóteles se haya enfrentado con él en una obra especial demuestra que el libro de Alcmeón tenía, sin embargo —acaso precisamente por tales cosas—, una cierta importancia.

Llamemos la atención, a modo de ejemplo, sobre el ya citado pasaje aristotélico (24 A 12), que compara, de manera poco clara, el alma con "la luna, el sol, las estrellas y el cielo", todos los cuales se mueven continuamente. Resulta, pues, que se mueve también la bóveda celeste. Cuadra esto perfectamente con 24 A 4, donde se nos dice que, según Alcmeón, el movimiento de los planetas se realiza en sentido contrario al de las estrellas fijas. Probablemente, lo mismo que en la cosmología de Anaxímenes, las estrellas fijas están sujetas a la bóveda celeste. Respecto a los planetas, ha sido Alcmeón el primero en hablar de ellos. Los siguientes serán Empédocles (31 A 54) y, en cierto sentido, Parménides (v. pág. 310). Pero, de cualquier modo, nos movemos por completo dentro de la esfera pitagórica, y esta diferenciación de los astros tiene su origen, a fin de cuentas, en la importancia de los astros para la fe pitagórica del alma. Añádase además que Alcmeón acepta cuatro círculos concéntricos en movimiento: luna, sol, planetas y bóveda celeste con las estrellas fijas. Cabe la presunción de que también aquí ha jugado su papel el número cuatro como número perfecto.

Podemos, pues, preguntarnos hasta dónde ha llevado Alcmeón la comparación entre el alma y los astros. Puede ser que haya llegado en los detalles mucho más lejos de lo que nuestras fuentes nos permiten suponer. No se puede olvidar, a este respecto, por un lado, la extraña doctrina del microcosmos —tal como la ha expuesto W. Kranz, *Gött. Nachr. Phil.-Hist. Kl.*, 1938, 127 siguientes en la literatura arcaica, tan alejada en general del pitagoreísmo—, y, por otro lado, el *Timeo* de Platón, que ve reflejadas en el alma las órbitas de los astros.

Alcmeón ha hablado también del hombre en general. La naturaleza común del hombre consta de dos elementos opuestos cuyo equilibrio significa la salud y cuyo desequilibrio es el estado de enfermedad. El importante testimonio de Aristóteles (24 A 3) es una combinación de elementos paleo- y neopitagóricos.

Las diez oposiciones por él citadas, y que son el principio de las cosas, pertenecen al pitagoreísmo moderno del siglo IV y el mismo Aristóteles hace notar su diferencia de Alcmeón, ya que éste había enseñado simplemente que "las cosas humanas constan las más de las veces de dos elementos" [56]. Para ello se acude a ejemplos, de los que se deduce con claridad que Alcmeón, al contrario que los Milesios, no estaba aferrado a una determinada dualidad originaria, sino sencillamente al fenómeno de la dualidad como tal, que él hallaba concretado preferentemente en el mundo del hombre. Se habla de cosas corporales, como negro-blanco, tanto como espirituales, malo-bueno. También puede suceder que haya sido Aristóteles el primero en resaltar el concepto, familiar para él, de oposición, mientras que Alcmeón no había hablado más que de dualidad.

Hay que añadir aquí 24 B 4. La salud es el equilibrio de fuerzas en el hombre; la enfermedad, el predominio de una sola o de una de las dos. No es importante la teoría médica como tal que halló una amplia difusión, sino el uso de conceptos que nos son bien conocidos por la discusión política de la época. La *isonomía* es la palabra clave que opone la aristocracia a la tiranía [57]. En época arcaica, monarquía vale tanto como tiranía [58]. Alcmeón compara, pues, el cuerpo humano con un Estado que ha de estar bien organizado. Es un pequeño cosmos, utilizando esta palabra en el mismo sentido político que tiene en el, por otra parte, tan misterioso fragmento (68 B 34) de Demócrito. No es preciso que digamos nada sobre la importancia capital que tendrá más tarde en Platón la comparación del hombre singular con el Estado.

---

56 Me parece que las palabras δύο τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρωπίνων pertenecen inequívocamente al mismo texto de Alcmeón y que debieron de estar en los fragmentos.

57 V., por ejemplo, el escolio ateniense de la muerte de los tiranos (núm. 10 Diehl) o Her., V, 37.

58 Solón, Fragm. 10, 3 Diehl; Teognis 52, y otros.

Estamos informados largamente sobre la doctrina de Alcmeón acerca de las percepciones sensoriales. Ha tratado con amplitud los cuatro órganos (emerge de nuevo el número cuatro pitagórico) de la vista, el oído, el olfato y el gusto. Es verdad que no se trata en modo alguno de una teoría filosófica del conocimiento (cuyo fundador es Parménides), sino de un análisis anatómico y físico. Alcmeón habla de todo esto como médico. Explica la visión por analogía con el reflejo en el agua, pero el ojo contiene también fuego, como demuestra la percepción de chispas en un golpe violento. El oído es tratado por analogía con la resonancia del eco. En ambos casos es ya un problema decisivo el modo como los colores y los tonos se separan de su fuente y son capaces de penetrar en el receptor, sin que penetre por ello el objeto coloreado o sonoro. Por el contrario, olfato y gusto son tratados de otra manera. Pongamos únicamente de relieve, en la etiología de Alcmeón, que ha sido el primero en hablar de "los pasillos" por los que el olor y el gusto llegan hasta el órgano central, el cerebro. Este concepto de pasillos, πόροι, se ha formado en determinados fenómenos de la percepción sensorial y ha ido extendiendo después, sobre todo con Empédocles y Demócrito, su campo de aplicación hasta convertirse en un elemento indispensable de la explicación científico-natural del mundo en general.

El órgano central de la percepción sensible es para él el cerebro. Esta idea es plenamente acertada, desde el punto de vista anatómico, pero es algo completamente nuevo en la ciencia arcaica griega de la naturaleza. Es de creer que Alcmeón ha sido también el primero en realizar disecciones que le han mostrado las conexiones nerviosas entre el cerebro y los órganos de la percepción. Los que le siguieron no han conocido estos resultados o no se han fiado de ellos y han retornado a los antiguos puntos de vista populares de los φρένες y otros parecidos.

En relación con el cerebro se hallan la medula espinal y la generación [59]. Nos enteramos, pues, de que Alcmeón se ha ocupado también de los problemas del origen de los sexos en la generación, de la fecundidad y esterilidad del hombre y del animal, entre otros. Son problemas que serán tratados una y otra vez por la posterior ciencia griega de la naturaleza.

Un punto doctrinal que nos remonta hasta la sabiduría popular más primitiva es la de la estructura de la vida humana en septenas. Según 24 A 15, el hombre es apto para la generación después de la segunda septena. Es curiosa, y brotada inmediatamente del pensamiento pitagórico, la apostilla de Alcmeón a la antigua subdivisión de que el fuerte vello que nace al llegar a los catorce años es comparable al florecer de las plantas. Cosas parecidas las hallamos más tarde en Empédocles [60].

No es éste lugar apropiado para entrar en ulteriores detalles. No sabemos si Alcmeón ha llegado a hablar, a modo de apéndice a 24 B 4, de las distintas enfermedades y su remedio ni hasta dónde ha avanzado en la explicación de los fenómenos fisiológicos por encima de lo comprobable en el campo de la zoología y de la botánica. Lo cierto es que su obra ha sido, en su mayor parte, una obra médica especializada y han sido las observaciones fundamentales introductorias sobre la situación del hombre en el cosmos las que han llamado preferentemente la atención de los historiadores peripatéticos de la filosofía. Para nosotros resulta Alcmeón sumamente interesante por ser al mismo tiempo el representante de una decidida especialización científica y de una creencia en el alma muy primitiva; la forma más antigua, documentada con certeza, de doctrina pitagórica.

---

[59] 14 A 13. V. a este respecto Kranz, Gött. Nachr. Phil.-Hist., Kl., 1938, 143.

[60] Para la doctrina de las septenas hay que comparar el importante resumen de Kranz, *o. c.*, 146 sig.

JENÓFANES

XX

Jenófanes de Colofón es el primero que ha emprendido la tarea de unir el nuevo mensaje pitagórico con la cosmología de los Jonios.

Y la verdad es que tanto su figura humana como su obra representan un nuevo tipo entre los presocráticos. De nadie poseemos tantos datos biográficos como de él. Parece haber sido rapsoda de profesión, "cantor ambulante"; ni aristócrata, pues, ni con posibilidades de llegar al gobierno, como tenemos derecho a suponer de Tales o Anaximandro. También puede ser que le haya hecho rapsoda la necesidad de los tiempos, porque no pudo ser aventurero a secas o soldado de fortuna. Pero, hasta donde alcazamos a verlo, su destino es tan mudable como el de Arquíloco.

21 B 8 y 22 nos dan las referencias más importantes. Cuando tenía veinticinco años fue expulsado de su ciudad patria Colofón, probablemente en el momento "en que llegaban los persas". Sucedía esto alrededor del 540 a. C., cuando Harpagos conquistaba para Ciro las ciudades jónicas (Her. I, 162 sigs.). Jenófanes habría nacido, pues, el 565 a. C. Desde el 540, llevó la vida de un rapsoda ambulante. El poema 27 B 8, del que se derivan

los datos sobre su edad, lo ha compuesto sesenta y siete años después de su emigración de Colofón, o sea, el año 473 a. C. Aun admitiendo —cosa bien posible— que Jenófanes ya no sabía con precisión los años exactos que tenía, buena verdad es que ha llegado a edad muy avanzada. Su primera juventud tuvo lugar en los últimos años del imperio lidio y ha sobrevivido todavía a la batalla de Salamina. Este extraordinario lapso de tiempo tiene que haber estado repleto no sólo de acontecimientos externos. Y nos convenceremos de ello a la hora de entrar en la interpretación de su obra.

Ha dedicado un homenaje a su patria en un poema sobre la fundación de Colofón en el que, de manera semejante a otros poemas de este estilo, se hablaba, mitad y mitad, de los *oikistas* mitológicos y de las luchas heroicas de los orígenes de la ciudad. Después de su emigración aparece primeramente en Sicilia. Según 21 A 1, estuvo primero en Zankle-Mesina. Diógenes Laercio —que nos informa— usa expresamente el nombre Zankle, a pesar de que la ciudad se llamaba oficialmente Messena, desde el 494. Se ha sacado de ello la legítima conclusión[61] de que toma la noticia de fuente muy antigua, o sea, de un poema del mismo Jenófanes.

Todo lo demás que sabemos debe remontarse también a testimonios personales. Ha visitado todavía otras ciudades de Sicilia: Catania y, sobre todo, Siracusa (v. 21 A 33 § 5). Si, como es pensable, estaba en Siracusa durante la última época de su vida tiene que haber vivido el dominio del rey Hierón, con quien le sucedió una anécdota (21 A 11). También tiene que haber conocido allí a dos importantes artistas: uno es el poeta lírico Simónides de Ceos. Hay un fragmento poético (21 B 21) procedente de un poema satírico contra el carácter avaro del poeta, lo que hace suponer que le había conocido personal-

[61] Burnet, *Aurore de la Phil. Gr.* Trad. Reymond, 129 A 3.

mente. El otro contemporáneo en la corte de Hierón es Epicarmo, el más antiguo y célebre representante de la comedia dórica. Jenófanes no lo cita, pero Epicarmo se ha reído repetidamente de Jenófanes en sus comedias (v. especialmente 21 A 15).

Por fin, Jenófanes hubo de estar también no sabemos cuándo en Elea, la pequeña ciudad griega del sur de Italia. Sin embargo, son escasos los testimonios que poseemos. Debe de haber escrito un poema sobre "la emigración a Elea" (21 A 1), aunque por el tenor de las palabras no es posible decidir si habla de la fundación de la ciudad o de su propio viaje, desde que deja Colofón hasta su llegada a Elea [62]. Con todo, hay una anécdota que lo presenta discutiendo con la gente de Elea (21 A 13). Su permanencia en Elea le ha deparado probablemente la oportunidad de un encuentro que resulta decisivo para su situación en la historia de la filosofía: el encuentro con Parménides de Elea. Con todo, la relación es absolutamente singular y casi da la impresión de que Jenófanes ha sido a la vez discípulo y maestro, cosa nada imposible si tenemos en cuenta que Jenófanes ha estado más de una vez en Elea en el curso de su larga vida. Además puede haber conocido a Parménides en otra parte distinta de Elea. En la interpretación de su doctrina se pondrá de manifiesto lo fundado de esta hipótesis.

No necesita especial mención que Jenófanes, en sus viajes por la Magna Grecia, ha topado también repetidamente con comunidades pitagóricas. Además, en relación con la cosmología, nos enteramos de que Jenófanes ha visitado la isla de Paros en el Egeo [63], la isla de Malta y, según 21 A 48, también la isla de Líparis. 21 B 21 a parece dar a entender que ha llegado hasta la región de Palermo en Sicilia.

---

[62] V., a este propósito, H. Fränkel, Hermes, 60, 1925, 175 sig. V. también las elegías viajeras de Solón.

[63] ¿O Pharos en la costa de Dalmacia? V. 21 A 33 § 5 con nota de Diels-Kranz.

Todo esto nos ofrece el cuadro de una vida verdaderamente inquieta, tal como el mismo Jenófanes nos dice en 21 B 8. Ha conocido el mundo como ningún otro de cuantos hemos hablado hasta ahora y es indiscutible que su conocimiento de hombres y países, que llega hasta Herodoto, ha ejercido una influencia esencial en su filosofía.

Pero también es algo nuevo la forma externa de su obra. Hemos conocido hasta el momento los tipos del poema teogónico de Hesíodo (la obra de Pitágoras debe de haber sido bastante semejante) y la prosa de los Milesios. Ahora nos encontramos con un tercer tipo. Es interesante para el entendimiento de la doctrina tratar primero de conocerlo con claridad. Jenófanes ha escrito ante todo elegías, es decir, poemas, como los que conocemos ya de Mimnermo, Solón o Teognis. Sus características, frente a la épica, son externamente la brevedad e internamente el manifiesto carácter subjetivo. Las elegías brotan de una concreta situación individual del poeta y su contenido varía a medida que cambia la situación de su autor. Los poetas elegíacos han dejado plasmada en sus poemas toda su vida, tan mudable a menudo. Tenemos un ejemplo clarísimo en Solón de cuya vida y pensamiento estamos tan bien enterados sólo porque nos lo ha dicho todo en sus poemas. Tenemos versos de Solón de las más variadas situaciones y de las más distintas edades de su vida. Su compilación en libro ha tenido ciertamente lugar después de la muerte de Solón. Y lo mismo vale para Jenófanes. Estamos tan bien informados sobre su vida sencillamente porque todas sus andanzas y malandanzas son contadas una y otra vez en sus elegías. También su doctrina fue un espejo de su vida. Las alegrías de Solón eran muy otras en su juventud que en su vejez, y también sus aspiraciones políticas tienen que haber sido distintas. Del mismo modo el pensamiento de Jenófanes ha tenido que ir evolucionando y no podemos maravillarnos de que su doctrina tenga diferencias y vaivenes en la interpretación más

concienzuda que no se pueden esperar en los libros de los Milesios, compuestos unitariamente. La movilidad del punto de vista, característica de la elegía desde Arquíloco, tiene que haber conferido necesariamente un carácter especial a la filosofía de Jenófanes. Tenemos, sin embargo, al lado de las elegías poemas puramente hexamétricos de forma épica, aunque también de cortas dimensiones. Por razón del contenido, deben de haberse distinguido de las elegías solamente por comprender un contexto más amplio de contenido narrativo o doctrinal (v. 21 B 22). Pero también en ellas se verifica lo decisivo: es una pluralidad de pequeñas obras cuya producción se va repartiendo a todo lo largo de la vida del poeta.

Vamos, pues, ya a tratar de explicar cómo concebimos la evolución filosófica de Jenófanes.

En sus peregrinaciones, ha llevado consigo ante todo los poemas de Homero y Hesíodo, con cuya declamación en las fiestas se ganaba la vida. A ellos deben de haberse añadido desde el principio muchos poemas propios ocasionales en el elegante estilo realista de la antigua elegía jónica que hablaban sin ambages de acontecimientos personales, amistades y enemistades, anhelos y temores. El tono satírico-polémico de muchos fragmentos va unido no sólo a la vida o a la personalidad de Jenófanes, sino también a la tradición del poema corto jónico de Arquíloco.

En Oriente debe de haber conocido ya la cosmología milesia y esto es lo que le ha impulsado a observar la naturaleza y a dedicar algo más que una elegía a la descripción y explicación de un fenómeno curioso de la naturaleza. Pero hay un poema que parece constituir una excepción. En algunos fragmentos se nos ofrece el título Περὶ φύσεως, "Sobre la naturaleza", y no tenemos motivo alguno para no aceptarlo[64]. Debemos, pues,

[64] V. Deichgräber, Rhein Mus., 87, 1938, 1 sigs.

concluir que los alejandrinos conocieron un poema épico único más extenso (como el poema sobre la fundación de Colofón) que presentaba una cosmología de tipo milesio. Por su forma, este poema se apoyaba evidentemente en la *Teogonía* de Hesíodo, y en su asunto se nutría del conocimiento de la doctrina de Tales, Anaximandro y Anaxímenes y de una extensa exposición propia de fenómenos de la naturaleza de todo tipo, de los que tenía noticia por sus viajes o que había presenciado él mismo.

Este poema debe de haber sido también recitado por él no de manera distinta a como lo eran sus elegías o las rapsodias de Homero y de Hesíodo. En cierto sentido, equivalían a complemento y corrección de lo que habían compuesto Homero y Hesíodo. Pero hemos de tener presente que Jenófanes no expuso su cosmología sólo en estos poemas largos, sino que tuvo además oportunidad de tratar en muchas elegías de acontecimientos y observaciones concretos, especialmente interesantes y característicos.

Lo importante es que estamos ante el primer caso de profesionalización de la enseñanza filosófica. En el ejercicio de su profesión, Jenófanes sirve entretenimiento y enseñanza a un público que paga para ello tanto como la recitación de cualquier otro tipo de poemas que pudieran pedirle. Estamos todavía muy lejos de una existencia filosófica, tal como la propugna Platón, pero es sumamente oportuno observar que Jenófanes practica en principio el mismo tipo de filosofía que el practicado por los que Platón llama, con animosidad injustificada, sofistas; injustamente, porque no tuvieron, como Sócrates y Platón, la posibilidad de vivir de una casa y unos bienes heredados, sino que hubieron de ganarse el sustento precisamente con sus recitaciones filosóficas vagando de acá para allá. Por otra parte, esta forma de filosofar dio a los problemas filosóficos una publicidad que no habían tenido hasta entonces. Un público amplio se entera de ellos. Jenófanes es el primer presocrático que ha logra-

do alcanzar ser conocido permanentemente por sus problemas y que ha penetrado con su obra en la cultura común.

Es perfectamente posible que también Parménides haya escuchado, todavía en el siglo VI, las exposiciones de Jenófanes. Pero con esto no termina la biografía de Jenófanes. En la baja Italia ha recibido del pitagoreísmo una profundísima impresión, una impresión tan decisiva que podríamos acaso hablar de una especie de conversión si es que este concepto tiene algún sentido en la Antigüedad. La nueva doctrina de Dios y el alma le ha conquistado por completo y ha provocado una serie de poemas en los que, bajo la impresión del pitagoreísmo, ataca con encono a Homero y Hesíodo. Este cambio, que tuvo lugar ciertamente en la última parte de su vida, no es algo sólo que contiene un sentido simbólico para el pensamiento de la Antigüedad en general, sino que es tanto más de admirar cuanto que Jenófanes mismo era rapsoda, había recitado, por razón de su profesión, a Homero y Hesíodo, y se veía ahora obligado en cierto sentido a renegar de su profesión.

Podemos acaso avanzar un paso más. No es sólo su actitud hacia Homero y Hesíodo lo que cambia, sino también hacia su propia obra anterior. No podemos excluir que Jenófanes, si no redactado de nuevo su poema cosmológico, sí lo haya dotado al menos de un nuevo proemio, que, por así decir, justificase su existencia junto a los nuevos poemas pitagorizantes. La hipótesis parece complicada, pero trataremos de demostrar que con ella se explican, mejor que con ninguna otra, ciertas singularidades de la obra de Jenófanes. Se trata, sobre todo, de las siguientes: Por un lado, hay que distinguir con nitidez el poema cosmológico (y con todo cuanto se le acerca en los demás poemas) del grupo de poemas teológicos pitagóricos. El segundo grupo tiene por objeto la divinidad (¿también el alma?) y no la naturaleza; el primer poema habla del cosmos y no de Dios. Por otro lado, los versos que se nos han conservado del proemio

del poema cosmológico denuncian una orientación del pensamiento que no es ya la milesia y que debe proceder del pitagoreísmo. (Lo veremos más tarde en detalle: v. págs. 198 sigs.). Por fin, parece que podemos establecer también una evolución en los mismos poemas teológicos. El influjo de Pitágoras por sí solo es más que suficiente para explicar los fragmentos que conservamos. Pero, junto a ellos, poseemos una información sobre la teología de Jenófanes, que no tenemos el derecho de despreciar; si es auténtica, Jenófanes sufrió, en edad muy avanzada, la influencia de la filosofía de Parménides, y esta influencia ha hecho cambiar su teología no en los puntos capitales, pero sí en los detalles. También de esto hemos de hablar luego con más detenimiento.

Parece muy arriesgado este cuadro de conjunto, ya que Jenófanes no es un caso de evolución espiritual simple, ni mucho menos. Nos tomamos el derecho de trazarlo, en parte por las extraordinarias dificultades que presenta una interpretación unitaria de Jenófanes, y en parte por la forma de su obra, esparcida en una parte considerable de sus poemas sueltos [65] pertenecientes a distintas épocas y que han sido escritos en las más variadas circunstancias. En este segundo punto utilizamos para Jenófanes únicamente los conocimientos adquiridos, hace ya mucho, por la investigación en las colecciones poéticas de Solón o Teognis. No hay ninguna razón de peso para declarar inaceptable un principio de interpretación con el que trabajamos naturalísimamente en Eurípides o Platón.

---

[65] La colección principal comprendía, según 21 B 21 a, por lo menos cinco libros.

XXI

Hasta ahora hemos aludido ante todo a la singular variedad de la obra de Jenófanes. Pero posee también una innegable unidad. Sin embargo, si quisiéramos hacernos con toda la poderosa personalidad de Jenófanes, habríamos de comenzar por la interpretación de absolutamente todos los fragmentos de su obra que tuviéramos a mano; todo esto supondría, como es natural, bastante más que un par de citas textuales. Pero tenemos que renunciar aquí a esto.

Vamos a limitarnos inmediatamente a los trozos que están en conexión con la historia de la filosofía y hemos de tomar buena cuenta de que habrá muchas cosas importantes que van a quedarse sin discutir; por ejemplo, la elegía en que Jenófanes habla de su σοφίη[66], o los restos del poema que habla del desarrollo de la cultura humana[67], y otros más. Sólo los fragmentos cosmológicos tienen ya un colorido común a todos ellos que no encontramos entre los Milesios. Se trata de una cierta desconfianza hacia la especulación, una especie de soberana indiferencia frente a las sutiles etiologías de los Milesios. La explicación primera del fenómeno es también la mejor y las teorías complicadas son superfluas y absurdas. Algo de este estilo captamos tan a menudo en la doctrina de Jenófanes, que hay derecho a concluir que se trata de un elemento característico. Algunas veces se ha pensado en Epicuro, pero todavía más en la desconfianza desdeñosa adoptada por los romanos, tres siglos más tarde, frente a la ciencia griega. Lo fuerte de Jenófanes es en primer lugar su experiencia de la vida. Frente a los Milesios

---

[66] 21 B 2, interpretado últimamente en W. Jaeger, *Paideia*, 233 sigs.
[67] 21 B 18 y 4, y Her. I, 94. V. Nestle, *Vom Mithos zum Logos*, 92.

es el hombre práctico y luchador de una generación metida de lleno en la estrechez y que no puede dedicarse a trazar mapas terrestres en una tranquila vida de estudio.

Hay detalles de la cosmología que demuestran una y otra vez los rasgos de esta desconfianza hacia la especulación y una cierta incoherencia que hay que echar en la cuenta tanto de esta actitud interior como de la especial forma externa de la multiforme obra de Jenófanes.

El empleo del concepto de lo ilimitado nos trae a las mientes en seguida a los Milesios. Aparece en dos lugares fundamentales, pero con un giro característico.

Dice en 21 B 28: "Este límite superior de la Tierra se ve a sus pies cuando topa con el aire, pero el inferior se extiende en lo ilimitado". Podemos añadir, de 21 A 47, que la Tierra está enraizada en lo ilimitado. Hay algo claro: que Jenófanes corrige la opinión de Anaximandro, según la cual la tierra flota libremente como un tronco de columna. El concepto de enraizamiento muestra que Jenófanes vuelve a la idea de que había partido Anaximandro: la tierra como un tronco de árbol, con las raíces infinitamente profundas. El concepto de ilimitado está utilizado aquí con absoluta despreocupación. El que la tierra clave sus raíces en lo ilimitado no quiere decir por necesidad que sea infinitamente profunda. A Jenófanes no le interesa lo más mínimo la claridad gráfica cosmológica. Quiere sencillamente decir que no podemos saber qué forma podría tener un límite inferior de la tierra. "En lo ilimitado" vale tanto como "en lo desconocido". Con este estar enraizado está naturalmente explicado al mismo tiempo la consistencia tranquila de la tierra.

El límite superior de la tierra topa en el aire. También el aire es ilimitado. Así se da a entender en la polémica de Empédocles (31 B 39) dirigida manifiestamente contra Jenófanes. La profundidad, pues, de la tierra es ilimitada; tiene sus raíces en lejanías desconocidas. Y es ilimitada la altura del ámbito del

aire que nos rodea. Esto quiere decir también que Jenófanes no ha aceptado la limitación del espacio aéreo intracósmico por la bóveda rígida celeste. O al menos no ha hablado de ello. En el texto 21 A 33 § 3, tan mal entendido por lo demás, se nos dice expresamente. Jenófanes ha sido el primero en negar la existencia de la hasta entonces tenida por evidente bóveda celeste porque no le parece sostenible. Es claro que quería dar a entender con ello su desconfianza hacia la construcción del globo terrestre de los Milesios.

Es digno de notarse que Heráclito, un poco más joven y que ha conocido a Jenófanes, ha mostrado también su desconfianza tanto sobre la forma de la tierra como sobre el cielo, según nos hace notar Teofrasto (22 A 1 § 9). Jenófanes tampoco tenía, al parecer, una imagen geométrica perceptible de la tierra. Para él no son posibles ni la forma de tronco de columna de Anaximandro ni la forma de mesa de Anaxímenes. Y, por lo que toca al cielo, tanto él como Heráclito manifiestan igualmente no saber nada.

Lo ilimitado aparece, pues, en Jenófanes en conexión con los Milesios, pero su papel es distinto. Hemos visto ya cómo el concepto espacial del Caos se había ido desenvolviendo cada vez más hacia un concepto cosmogónico de sustancia. Lo ilimitado como aire es todavía en Anaxímenes sólo secundariamente el espacio del aire; primordialmente es la sustancia primitiva de la que proviene todo por condensación y dilatación. Para Jenófanes, el aire ilimitado y lo ilimitado como tal son exclusivamente un concepto espacial: la altura y la profundidad ilimitadas, que son llamadas ilimitadas sencillamente porque no les vemos el fin. El principio del cosmos es algo bien distinto y mucho más empírico. Hemos de volver bien pronto sobre ello.

Vamos a llamar todavía la atención sobre un texto, desgraciadamente muy destruido. Aec. (III, 9, 4) parece pensar que lo ilimitado, en lo que la tierra se halla enraizada, consta de aire

y fuego[68]. No sería difícil comprenderlo. Del aire habla el mismo Jenófanes (21 B 28). Y pudo perfectamente llegar a la idea del fuego bajo la tierra —como más tarde haremos notar— por fenómenos volcánicos. Pero la verdad es que necesitaba también una sustancia ígnea en la altura del cielo para explicar el fenómeno del "cielo claro". Empédocles habla también en la polémica (31 B 39) del Éter. Hay pie para dudar de si se trata sólo de un nombre poético del aire o se toma realmente el Éter en el sentido más estricto de "brillo del cielo". Si sucediera que Jenófanes ha distinguido efectivamente en aire y fuego, lo ilimitado que rodea a la tierra por arriba y por abajo resultaría que la indicación —que vamos a interpretar en seguida— de que ha puesto como principios del cosmos el agua y la tierra contiene un sentido asombroso. Tendríamos reunidos los cuatro elementos, dos extraterrenos y otros dos terrenos (en sentido espacial). El número cuatro está unívocamente documentado por primera vez desde Empédocles, pero si aceptamos que en última instancia brota de la doctrina pitagórica, no podemos admirarnos de que aparezca en las partes "tardías" de la cosmología de Jenófanes (y, como veremos, también de Heráclito). Además en la —ciertamente escasa, pero probablemente derivada de Teofrasto— noticia de 21 A 1 se le atribuyen expresamente los cuatro elementos.

Lo ilimitado aparece otra vez en Jenófanes, a propósito de la doctrina de la infinita pluralidad de mundos (Aec. II, 1, 3). A este respecto ha dicho —con harta sorpresa nuestra— que los mundos no pueden distinguirse unos de otros, es decir, que son exactamente iguales entre sí (21 A 1).

Esta noticia no ha sido de suyo transmitida de manera destacada, pero su fiabilidad se ve corroborada por el hecho de que

[68] 21 A 47. El ἐξ ἀέρος καὶ πυρὸς συμπαγῆναι, que hay que relacionar con la tierra, como parece a primera vista, da como resultado —al menos para Jenófanes— una completa falta de sentido.

Demócrito discutiera la semejanza o desemejanza de los infinitos mundos. Esto permite concluir que el problema existía ya antes de Jenófanes, ya que la descarada postura negativa del texto está plantada seguramente con ánimo polémico. Jenófanes debe de haberse dirigido contra Anaximandro, que admite a las claras (v. más arriba, pág. 73) una infinita variedad de mundos.

Pero la afirmación de Jenófanes debe contener en sí misma un determinado punto de vista. O bien pretende ya seguir las huellas del influjo de Parménides —que había elaborado por primera vez el par de conceptos igual-desigual con claridad abstracta y conceptual—, o bien quiere sencillamente llevar la doctrina de Anaximandro *ad absurdum.* Porque, si todos los mundos son iguales, resulta que no sólo es absolutamente superflua, en cierto sentido, la pluralidad, sino que resultan las imágenes más grotescas cuando uno trata de representarse esta igualdad [69].

Sucede, pues, que ha dado la vuelta a las doctrinas en las que parece estar más cerca de la especulación milesia.

La diferencia fundamental entre él y los Milesios consiste en que no presenta lo ilimitado como principio. Son cosas bien distintas las que pone como principio.

Y aquí nos encontramos con un desacuerdo en la tradición. Bajo distintos puntos de vista (¿acaso también en distintos poemas?), Jenófanes parece haber señalado como principio distintas realidades.

En un caso nos encontramos con el agua y la tierra (21 B 29 y A 29). Hemos de interpretar esta comunicación para entender algo que es extraño desde el punto de vista formal, o sea, el que vuelva a ser dada de lado la unidad de principio alcanzada ya por los Milesios. Son dos las interpretaciones posibles

---

69 V., por ejemplo, Cicerón, *Lucullus,* 125.

y se complementan mutuamente. El verso 21 B 29 habla expresamente de "llegar a ser y crecer". Los antiguos historiadores de la filosofía han hecho ya notar que Jenófanes debe de haberse acordado aquí del verso homérico de la *Ilíada* (7, 99) en el que Menelao desea a los griegos: "¡Ojalá os convirtáis todos en tierra y agua!" Podemos añadir la posibilidad de que haya pensado en *Erga* 61 de Hesíodo, donde Hefesto forma a Pandora, la primera mujer, de una mezcla de tierra y agua. El mismo Jenófanes dice en 21 B 33: "Porque todos hemos surgido de tierra y agua". Es, pues, el origen del hombre —y más en general de los seres vivientes y de las cosas sobre la tierra— de lo que se habla en 21 B 29: "Todo lo que crece es de Tierra y Agua". Las cosas sobre la tierra no se hallan incluidas.

Jenófanes habla, pues, aquí de principio en un sentido muy restringido como principio de las cosas sobre la tierra. El espacio aéreo y celeste se quedan fuera (no los astros, ya que proceden de la tierra). Caso de que haya hablado de su principio, sólo puede haberlo hecho de la manera que veíamos antes indicada (págs. 180 sig.): refiriéndose al aire que tenemos inmediato a nosotros y al fuego que se nos manifiesta en el fulgor del cielo. Tendríamos, pues, divididos dos a dos los cuatro elementos de la tradición pitagórica.

Nos falta hacer observar una cosa. Hefesto amasa tierra y agua al formar a Pandora. Jenófanes ha descrito de manera semejante la formación de la sustancia de tierra y agua. Hay una cuestión, que no permite responder los datos que poseemos, sobre si introduce ya expresamente el concepto de mezcla. De cualquier modo, y aun en el supuesto de que así fuera, esto no querría decir que hubiera utilizado el concepto en el mismo sentido universal y radical ni que lo hubiera contrapuesto al principio anaximénico del cambio cualitativo como lo haría después Parménides.

Por otra parte, Jenófanes ha puesto también la tierra sola como principio. El verso 21 B 27, cuyo tenor es: "Ya que todo es de Tierra y todo al fin se convierte en Tierra", no se halla ciertamente libre de toda duda formal y documentalmente, pero esto no nos autoriza para rechazar sin más su contenido[70] que resulta comprensible. No quiere hablar aquí Jenófanes del principio sustancial de las sustancias sobre la tierra, sino del comienzo y fin del proceso de la evolución cósmica. Para él, la tierra es tan primitiva como para Hesíodo y Anaximandro. La tierra segrega de sí el mar, lo mismo que en Hesíodo nace Pontos de Gaia, y del Mar los astros. (Y sólo cuando existen el agua y la tierra pueden surgir —según 21 B 29— los vivientes sobre la tierra.) En términos generales, Jenófanes nos presenta un proceso regular cuyos puntos terminales son la absorción completa del agua en la tierra (y la desecación por los astros) y la completa inundación de la tierra por el mar. Anaximandro había tomado la inundación como el fenómeno primitivo y nos presentaba la tierra en un lento proceso de desecación. Puede ser una divergencia intencionada de Jenófanes el escoger el camino contrario —como se desprende de 21 B 27— y poner como primitivo el dominio absoluto de la tierra enjuta. Siempre, pues, que se hable del curso circular de la evolución de la tierra, es la tierra el único principio. Pero las cosas sobre la tierra surgen de tierra y agua juntamente. Y de este modo pueden hallar acuerdo los datos aparentemente contradictorios.

La inundación y desecación periódicas de la tierra son un elemento capital de la cosmología de Jenófanes (21 A 33 § 6). En esto podía moverse con desenvoltura en el campo de sus experiencias viajeras. El único elemento especulativo es el de la periodicidad que Jenófanes ha tomado de Anaxímenes. La tierra

---

[70] En este sentido hay que modificar a O. Gigon, *Unters. z. Heraklit*, 45.

cambia sin fin de acá para allá, entre el señorío de lo seco y de lo húmedo. Es digno de notarse el modo como Jenófanes —si nos atenemos a lo que nos cuentan— combina las doctrinas de Anaximandro y las de Anaxímenes: acepta el infinito número de mundos de aquél, y de éste la metamorfosis periódica del mundo actual que, consiguientemente —como dice 21 A 37—, es imperecedero.

El descubrimiento de animales y plantas fosilizados le ha servido a Jenófanes para demostrar empíricamente el recubrimiento de la tierra por el mar. En tres lugares —Siracusa, Malta y Paros— ha descubierto fósiles y ha explicado que, si se encuentran restos de las profundidades marinas en medio de los campos y en las alturas de los montes, es debido a que provienen de una época en que todo se hallaba cubierto por el mar. Estamos ante la primera observación geológica de las ciencias griegas de la naturaleza.

Por lo demás, sigue en pie para Jenófanes lo mismo que para Anaximandro: no se trata de una mutación cualitativa de la tierra en agua y viceversa, sino de un acontecimiento externo descrito empíricamente de empantanamiento por un exceso de agua (que en su estado final es llamado πηλός —21 A 33 § 6—) y de desecación por evaporación del agua.

La cuestión de la pervivencia del género humano en el estado primitivo había intentado ya responderla Anaximandro al tratar de hallar una acomodación de la naturaleza humana a la vida acuática. Lo poco que se nos dice de Jenófanes (21 A 33) da la impresión de ir directamente dirigido contra Anaximandro. Los hombres sucumben en el anegamiento y deben brotar nuevamente cada vez por la mezcla del agua y la tierra. El verso 21 B 33 puede haber surgido de este contexto: "Todos hemos sido hechos de tierra y agua".

Nos gustaría saber si Jenófanes ha hablado ya de que también actualmente siguen brotando del barro, por generación pri-

mitiva, tales pequeños seres vivientes —opinión ésta que jugó un importante papel en la antigua zoología y que fue discutida por Teofrasto en una obra especial—. Le iría perfectamente a Jenófanes el haber aplicado observaciones zoológicas de este tipo a la defensa de su pensamiento de que el hombre aparece de nuevo cada vez que el proceso comienza.

También podemos pensar que 21 B 37: "Y en algunas cavernas gotea el agua hacia abajo", era una observación tendente a demostrar que en el interior de la tierra hay agua, que vuelve a salir fuera después de los períodos de sequedad[71].

Mejor enterados estamos de su meteorología, aunque verdad es que ha sido tratada con más extensión.

Por de pronto nos encontramos con que Jenófanes ha continuado las teorías de Anaxímenes sobre la aparición de los astros. En general, los astros son nubes ardientes formadas por la aglomeración del vapor que asciende del mar (21 A 38, 40, 43). Según una bella suposición de Diels (SBBA, 1920, 6 sigs.), hay que buscar aquí las raíces de los versos de Lucrecio (5, 660 sigs.), donde se nos pinta cómo todos los días se van juntando partículas de fuego para formar el sol, "tal y como se dice que, al amanecer, desde la cumbre del monte Ida, se ve cómo las luces dispersas se van juntando en una bola formando un círculo". Desde esta cumbre del Asia Menor ha contemplado Jenófanes la salida del sol y ha visto en ella una confirmación de su doctrina.

Por lo que toca al sol, se da por válido que no es duradero, sino que nace de nuevo cada día, o, más exactamente, que se enciende de nuevo cada mañana. En el Oriente (y Jenófanes debe de haber pensado seguramente en el Océano Oriental) se forma todas las mañanas este apelotonamiento que se enciende (no se nos dice cómo se produce esta incandescencia; ¿acaso

---

[71] V. Deichgräber, *Rhein. Mus.*, 87, 1938, 16.

por una progresiva dilatación del aire, como en Anaxímenes?) y se va corriendo hacia el Occidente, donde se pierde. Más tarde, Heráclito ha dado expresión, con especial agudeza, a la paradoja de que precisamente el consistente Helios, que todo lo contempla, nace de nuevo cada día (22 B 6).

Síguense de esto ulteriores consecuencias. Jenófanes tenía necesidad de no sentirse perplejo a la hora de explicar la noche. No era preciso, como en los Milesios, que el sol se perdiese por un camino; le bastaba con que por la tarde desapareciera (21 A 41). Por eso ha descrito el curso del sol de un modo notablemente simple. No se mueve en círculo, sino en una línea plana y recta de Oriente a Occidente. Allí se pierde en lo ilimitado y se apaga. Se toma por un error de los sentidos el movimiento circular tan esencial para Anaximandro y, en otra forma, para Anaxímenes. Sucede sencillamente que, debido a las grandes distancias, el sol da la impresión de moverse circularmente (21 A 41 a). Esta observación es de gran importancia desde el punto de vista del método. Por primera vez nos encontramos con que es puesta en tela de juicio la seguridad de la percepción sensorial en un caso bien concreto. Jenófanes abre aquí la puerta a una larga tradición que ha proporcionado materiales, ante todo, por ejemplo, para la crítica de la Academia Nueva a la doctrina del conocimiento estoica y epicúrea.

Pero Jenófanes va más lejos, afirmando además que el sol no es el mismo para las distintas regiones de la tierra, sino que hay varios soles corriendo al mismo tiempo sobre la tierra (21 A 41 a). Este pensamiento es de un empirismo tan craso, que cabe la presunción de que Jenófanes no esté tratando aquí de ofrecer una teoría objetiva meteorológica, sino una negación polémicamente exagerada de las construcciones milesias. No pocos de sus poemas deben de haber tenido el tufillo de Arquíloco.

Con todo, hay que añadir que en absoluto es concebible una disolución del Helios cósmico en una pluralidad de fenó-

menos circunscritos espacial y temporalmente si se afirma que el sol está compuesto de aglomeraciones nubosas. Estas aglomeraciones podrían perfectamente formarse en lugares determinados de la tierra.

Acaso ha explicado también Jenófanes de este modo los solsticios afirmando algo así como que el apelotonamiento del sol que vemos no tiene siempre lugar en el mismo punto del Océano, sino unas veces más al Norte y otras más al Sur.

Aunque no tuviéramos pruebas de ello, podríamos suponer que Jenófanes había tratado el problema de los eclipses de sol, tan llevado y traído por los Milesios. De 21 A 41 se sigue que ha hablado de dos eclipses de sol. Uno de ellos ha durado todo un mes y el otro ha sido un oscurecimiento total de la luz del día. Durante el tiempo de vida de Jenófanes no hubo más que un eclipse total de sol, el del 19 de mayo del 557, del que habla de manera muy imprecisa Jenofonte (*Anábasis* III, 4, 8). A menos que se trate del eclipse del 28 de mayo del 585, que había predicho Tales y mencionado, sin duda alguna, por Jenófanes, al hablar de Tales (21 B 19).

Es pura fantasía el eclipse de un mes de duración. Si hubiéramos de buscarle una justificación real, tendríamos que acudir a lo sumo a una lluvia volcánica de cenizas prolongada durante mucho tiempo o pensar sencillamente en que ya tenía noticia de la noche invernal del Polo. De cualquier modo, no dejamos de recibir la impresión de que ha dado un aire conscientemente exagerado a lo que nos dice por motivos polémicos. Quiere sorprender a Tales en renuncio poniéndolo en ridículo. De 21 A 1 y 21 B 19 se sigue con bastante seguridad que en la predicción de los eclipses ha contradicho a Tales.

No conocemos ninguna explicación propia de Jenófanes sobre los eclipses. Caso de que la hubiera habido, no podríamos pensar más que en la más sencilla: un prematuro apagarse del sol (o

de la luna). Caso de que haya dado la misma explicación de la noche y de los eclipses, tendríamos una clave para entender la confusión de 21 a 41.

En la misma dirección resulta también característico de Jenófanes el que no nos diga absolutamente nada de la ordenación de los astros, problema éste tan importante para Anaximandro y Anaxímenes. No podemos pensar que se trate de una laguna en la tradición. Lo que pasa es que, o bien Jenófanes ha dado por bueno sencillamente que todos los astros se hallan en el mismo plano, o ha dado de lado por completo esta cuestión.

Si el sol es nuevo cada día, claro está que no puede prestar su luz a la luna, puesto que de noche se apaga. La luna, pues —contra la doctrina de Anaxímenes—, lo mismo que las estrellas, arde por sus propias aglomeraciones de nubes (21 A 43). Jenófanes ha echado mano de un símil para ilustrar la incandescencia de los astros nocturnos: de día se irían apagando poco a poco y de noche comenzarían a arder como carbones. Kranz (Hermes 73, 1938, 100) ha dado una interpretación de esto. Se trataría sencillamente de la reconstrucción de un símil ampliamente configurado en la épica de un tipo parecido, por ejemplo, al de *Od.* 5, 488 sigs.: "Como tizones que, al irse apagando, son avivados de nuevo por el soplo del aire, lo mismo, hacia la tarde, los astros formados de nubes". Es, claro está, cuestionable el alcance de este símil. Kranz se ha creído con pleno derecho para atribuir la palabra decisiva (ἄνθρακες) al poema de Jenófanes.

No deja de tener interés observar que, en la psicología de Heráclito, vuelve a aparecer un símil muy parecido (v. más abajo, pág. 260).

De este símil se sigue además una precisión, fácil de comprender, para la meteorología de Jenófanes. Sólo los astros móviles, el sol y la luna, se forman y se encienden de nuevo todos los días porque sólo ellos ejecutan un movimiento visible

en línea recta. Bien distinto es el caso de los astros inmóviles, las estrellas. Su sustancia (el carbón en la comparación) permanece siempre la misma; lo único que hace es apagarse y encenderse de nuevo (ἀναζωπυρεῖν, dice el texto griego) periódicamente. Síguese de esto que el símil se refiere a las estrellas, pero no a la luna. Las estrellas están durante el día en el mismo sitio que por la noche, sólo que no se las ve porque están apagadas.

Hemos visto ya que Jenófanes explicaba la puesta del sol como un penetrar en lo ilimitado, desapareciendo en ello. Una explicación distinta de la puesta de un astro, contenida en la misma cita sumamente resumida [72], debe de referirse mejor a la luna: "El disco del astro [73] se precipita, en un determinado momento, en alguna región deshabitada de la tierra, como si cayese en un agujero". También este último símil proviene seguramente del mismo Jenófanes [74]. El que la luna se precipita efectivamente a tierra y de este modo desaparece es una de las interpretaciones totalmente primitivas del fenómeno antes de saber siquiera que la luna desaparece por detrás del último horizonte. Tiene un sabor parecido una palabra de Demócrito (68 B 161), utilizada para llamar "descensos" (καθαιρέσεις) a los eclipses de sol y de luna. El cronista recuerda, a este propósito, las prácticas mágicas primitivas en las que el esperar la caída de los astros era un elemento capital. Sin embargo, el descenso del sol tendría que tener lugar mucho más raramente que el de la luna, cosa abundantemente comprobada [75]. Además el pasaje de Demócrito habla expresamente de los eclipses y no del ocaso diario. También el texto de Jenófanes puede referirse

---

[72] 21 A 41 a.

[73] δίσκος. Este símil cuadra mejor con la luna que con el sol, como demuestra Empédocles 31 A 1 y 31 A 60.

[74] V. Kranz, *o. c.*, 118.

[75] Por ejemplo, Virgilio, *Égl.* 8, 69 y en otras partes.

a los eclipses, bien que en el caso del sol se piense únicamente en la puesta del sol[76].

Hay que mantener el símil en sí y la idea de la caída, confirmada por Demócrito (68 B 161), como algo absolutamente primitivo y popular. No hay que pasar por alto, es verdad, que la imagen del disco cuadra muy mal con una bola incandescente de nubes. Nos encontramos con la misma dificultad que ya habíamos topado en Anaxímenes y que tampoco allí pudimos soslayar.

Hay dos pasajes de Cicerón que plantean un problema curioso. En *Lucullus* 123 nos dice ser doctrina de Jenófanes que la luna está habitada y que tiene ciudades y montes. En *Lucullus* 82 se dice de los "matemáticos" que han establecido el círculo de la luna en dieciocho veces más grande que el de la tierra. De aquí se sigue en Lactancio (*Div. Inst.* III, 23, 12) la noticia de que, según la expresión del matemático Jenófanes, el círculo de la luna tiene dieciocho veces la extensión del de la tierra y que él creía que en la superficie cóncava del la luna había otra tierra y que vivían hombres parecidos a nosotros.

La investigación más reciente se ha atenido a las observaciones hechas por H. Diels (Doxographi 121, nota 1) a esta tradición. Explica que Lactancio no ha hecho más que combinar sin gran tino los pasajes de Cicerón, y que el informe de Cicerón descansa en un cambio de Jenófanes por Anaxágoras. Sin embargo, estos dos puntos pueden ser discutidos. En el caso de Lactancio hemos de tener en cuenta que probablemente no ha tomado su información sólo del *Lucullus* (única fuente conocida por nosotros), sino también del *Academici IV* de Cicerón, que

---

[76] La referencia 21 A 41 a muestra precisamente una de las típicas manifestaciones de las noticias doxográficas. Se juntan en una misma información sol y luna, ocaso y tinieblas, y los datos concretos son sencillamente ensartados de suerte que, a fin de cuentas, no se sabe qué es lo que pertenece a cada cosa.

ya no tenemos. No es fácil ver con justeza lo que ha movido a Lactancio a relacionar de intento los dos pasajes que en el *Lucullus* no aparecen relacionados en modo alguno. Tampoco es segura la confusión con Anaxágoras. Efectivamente, Anaxágoras ha considerado la luna como un trozo de tierra (como ya tuvimos ocasión de ver en Anaxímenes; v. pág. 126). Por 59 A 77 consta que explicaba las sombras de la luna como montañas y valles; y que consideraba que la luna estaba habitada, lo mismo que la tierra, lo encontramos en 59 A 1 y de nuevo en 59 A 77[77].

No es fácil emitir un juicio sobre estos pasajes. La misma información de Lactancio sobre la extensión de la luna recibe una luz característica si tenemos presente que Anaximandro ha fijado la órbita lunar en dieciocho veces el diámetro terrestre. Es evidente que la idea de un gran disco lunar, cóncavo (también el disco terrestre es cóncavo para Anaximandro) y habitado por seres humanos, es algo absolutamente incompatible con la teoría que supone la luna formada por un apelotonamiento de nubes. Pero ¿basta esta indudable constatación para rechazar por completo lo que nos dice Cicerón? No podemos afirmarlo con seguridad. En Jenófanes damos como posibles las contradicciones. En cuanto a Anaxágoras, esta misma doctrina no contradice expresamente su restante doctrina sobre los astros, pero da la indiscutible impresión de ser un colgajo extraño e inorgánico.

---

[77] Por el contrario, relacionar con esto 59 B 4 como hacen Diels y otros es una equivocación casi incomprensible. El texto de 59 B 4 no sólo no significa esto, sino que lo excluye. Es de creer ciertamente que ya los antiguos doxógrafos han mal entendido el pasaje de esta manera. Por el contrario, la historia del león de Nemea, del que Anaxágoras habría contado que había caído de la luna a la tierra, habría que asignarlo más bien a su interpretación mitológica, que parece testimoniada en 59 A 1 § 11, y que después ha continuado su discípulo Metrodoro de Lamsaco.

Hemos de decir además que la idea de la habitabilidad de la luna es más fácil de entender históricamente en Jenófanes que en Anaxágoras. Jenófanes ha aprendido mucho a lo largo de su vida y ha compuesto poemas en todas las etapas de su vida. En tal caso tiene que resultar decisivo el influjo —que hasta debe de haber cortado su vida en dos períodos— del pitagoreísmo. En esta doctrina concreta sería, pues, la cosa principal no el carácter astronómico de la luna, sino el papel característico que jugaba la luna en la doctrina pitagórica de la transmigración de las almas como línea fronteriza entre el mundo divino y el humano. La luna podría haber sido descrita por Jenófanes como lugar de una determinada categoría de almas, no en el poema sobre la naturaleza, en el que se presentaba la teoría de las aglomeraciones de nubes, sino en uno de los poemas de la época pitagórica que se encontraban en la colección *Silloi* no tomada en consideración por los cultivadores de las ciencias de la naturaleza.

Esto es sólo una posibilidad que no permite contradecir la suposición de Diels. Sólo debe avisarnos de que sabemos demasiado poco de Jenófanes para arriesgarnos con plena seguridad a una operación tan profunda como es la sustitución de nombres.

Hemos de añadir algunas noticias sobre las restantes ideas meteorológicas de Jenófanes. Es importante 21 B 30, cuya constitución agudamente estructurada es tan digna de nota como su contenido. El primer verso contiene la tesis de que el mar es la fuente (a) del agua, (b) del viento. Los versos 2-4 son una argumentación bipartita: (a) o bien nace en las nubes el viento sin el mar, (b) o bien los ríos y la lluvia también sin el mar. Los versos 5 sig. son la repetición de la tesis: "El gran Ponto es el que engendra las nubes, los vientos y las corrientes".

Por lo que se refiere al viento, tenemos en A 46 una ampliación que refiere, en prosa de escuela, algo que Jenófanes puede

haber dicho como apéndice de los versos que conservamos. El sol levanta la humedad del mar. De ella se separa lo dulce, por su sutilidad, y se apelotona en nubes. A partir de esto nace, por un lado, la lluvia, por condensación, y por otro, el viento, por evaporación. Los principios son los mismos que hemos encontrado en la meteorología de Anaximandro y Anaxímenes. Sólo hacemos notar que Jenófanes se ha esforzado en explicar cómo puede nacer el agua dulce de la lluvia de la salada del mar. Las nubes surgen de lo dulce que hay en el agua del mar y que como más "fino" se separa con más fuerza [78].

Jenófanes debe de haber buscado asimismo razones de por qué el agua dulce de los ríos puede provenir del mar. El punto de vista es el mismo que ya suponíamos en Tales y que se repite, en forma aún más primitiva, en Hippon de Regium (38 B 1); sólo que en Jenófanes la tierra no flota naturalmente sobre el mar. Pero debe de haber dado por bueno que el agua del mar se filtra a través de la tierra y pierde de este modo su salinidad. Esta teoría es presentada como anónima por Aristóteles (*Meteor.* 354 b 16 sig.) y fue aceptada más tarde por Demócrito en el marco de su doctrina de los átomos.

Pero Jenófanes hace también suya la tarea de explicar la salinidad del mar, que es salado, porque "confluyen en él muchas mezclas" (21 A 33 § 4). Según esto, podría parecer que el mar es un producto secundario del agua dulce, cosa sin embargo excluida por 21 B 30, donde el Ponto es llamado padre de los ríos. Hemos de suponer que Jenófanes pone un mar de agua dulce originario, más allá del mar salado, bien que por influencia de la mitología, para la cual todo el agua proviene de la corriente de agua dulce llamada Océano. Del Océano surgiría el Ponto salado y del Ponto a su vez los ríos por filtración en la tierra.

Todavía es digno de ser tenido en cuenta 21 B 32: "Y lo

[78] Posteriormente ha enseñado casi lo mismo Diógenes de Apolonia (64 A 17).

que llamamos Iris es también originariamente una nube, que vemos purpúrea y roja y amarilla". Deichgräber subraya (Rh. Mus. 87, 1938, 17 sig.) que de suyo no se sigue de estos versos una crítica a la imaginación antropomórfica popular de la naturaleza. Iris es siempre en Homero una forma de divinidad, y ante este pasaje de Jenófanes nos viene a las mientes inevitablemente el carácter programáticamente "ilustrado" que el concepto de "nubes", como causa universal de todos los fenómenos, tiene en Aristófanes. ¿Lo ha sacado éste realmente sólo de Diógenes de Apolonia, cuya obra era considerablemente más difícil de entender para el lector medio que los poemas de Jenófanes?

Para la física es interesante el que Jenófanes presente en dos casos la incandescencia de los meteoros como producida por el movimiento rápido; una etiología que ya se encontraba en Anaxímenes. Uno de ellos es el relámpago (21 A 45) y otro el llamado fuego de San Telmo, que aparece sobre los mástiles de los barcos en alta mar, y que para los griegos equivalía a la presencia salvadora de los Dióscuros, Cástor y Pólux [79]. Puede no ser casual el que hallemos en Jenófanes la primera explicación de Iris y de los Dióscuros. Se trata de fenómenos descritos por la poesía, y, cuando Jenófanes habla de ellos, quiere ante todo explicar pasajes poéticos. En la meteorología griega hay precisamente una enorme cantidad de problemas que no se apoya en fenómenos vividos, sino en el comentario de pasajes poéticos. Podemos captar esto con claridad todavía en las obras meteorológicas de Aristóteles y Teofrasto.

Un carácter especial tiene el fragmento 21 A 42: el sol sería útil para la aparición y la conservación del cosmos y de la vida que hay en él, mientras que la luna, por el contrario, tendría "una influencia marginal". ¿Quiere decir Jenófanes sencillamente que la luna no puede hacer nada, por ejemplo, debido

[79] *Himn. Hom.* 33, Alceo Fragm. 78 D.

a que su fuego es demasiado débil o atribuye más bien a la luna una influencia nociva? Puede haber aquí un substrato pitagórico, pero no necesariamente[80].

Tenemos otro bello fragmento de observación de la naturaleza (21 A 48) según el cual el volcán de la isla de Líparis habría estado en reposo durante dieciséis años para volver a entrar en actividad de nuevo el año décimo séptimo. No es nada raro que haya visitado la isla de Líparis desde Sicilia y allí se haya informado de boca de sus habitantes sobre el volcán. Podemos preguntarnos si las demás informaciones sobre Líparis, conservadas por la misma fuente (Ps.-Arist., *Mir. ausc.:* N. 34 sobre una fuente caliente, n. 37, sobre que el fuego del volcán es sólo visible de noche), se remontan también a Jenófanes.

Sería extraño que Jenófanes hubiera hablado del volcán de Líparis sin decir nada del Etna, máxime cuando, probablemente en el último año de su vida, tuvo lugar una gran erupción (Tucíd. 3, 116; además de Píndaro *Pyht.* 1 y Esq. *Prom.* 351 siguientes). No debería llamarnos la atención si en las posteriores descripciones del Etna fueran demostrables huellas de Jenófanes. Todavía es más verosímil, de acuerdo con el carácter de conjunto de la doctrina presocrática sobre la naturaleza, que en Jenófanes existiera una explicación del fenómeno del vulcanismo que se nos ha perdido por azar. Puestos a elucubrar, bien podemos acordarnos de 21 A 47, donde se nos decía que lo ilimitado en donde la tierra hunde sus raíces está formado de aire y fuego. Fácil es que Jenófanes haya probado con los fenómenos volcánicos la existencia del fuego en lo profundo de la tierra.

De todos estos detalles podemos obtener un cuadro de la poesía de tema filosófico-natural de Jenófanes. Hemos hablado de su desprecio por toda sistematización. Hemos visto la sobe-

---

[80] V. más adelante Heráclito 22 A 1 § 10.

rana despreocupación con que procede en la elección de las explicaciones de los fenómenos y cómo se expresa a menudo en un tono caricaturesco polémico. Frente a esto no hay que olvidar que Jenófanes podía echar mano de una gran cantidad de experiencias. Da la impresión de hallarse mucho más cerca de Herodoto y de su ilimitado interés por todas las cosas del mundo que de la desencarnada especulación de Anaximandro.

Y nos hallamos ahora frente a tres fragmentos pertenecientes al gran poema de la naturaleza, pero que parecen denunciar una situación distinta. Se trata de 21 B 34, procedente del proemio; B 35, que estaba en el epílogo, y B 36, que puede ser situado en cualquiera de los trozos del conjunto.

21 B 34 ha sido interpretado exhaustivamente por H. Fränkel (Hermes 60, 1925, 180 sigs.). Lo seguiremos en lo esencial, con excepción de un punto, contra el que Kranz (VS z. St.) ha levantado también algunas objeciones. En la traducción nos atenemos a Fränkel: "Y no hay hombre alguno que haya visto lo exacto, así como no habrá nadie que conozca lo que yo digo a lo largo de esta obra, respecto de los dioses y de todas las cosas. Porque, aun en el supuesto de que hubiera alguien capaz de expresar lo que realmente existe, no tendría este conocimiento por su propia experiencia. En todo no hay más que simple suposición".

Vamos a poner de relieve sólo lo esencial. Jenófanes habla de su propia obra. Señala como tema de ella "los dioses y todas las cosas", formulación notable que, en su primer miembro, permanece dentro de la *Teogonía* hesiódica y que, en el segundo, explicita lo que estaba implícito en Hesíodo. El "todo" a que se refiere son también los dioses, por cuanto se trata también de Gaia, Pontos, Helios o Iris.

Hasta tiene la esperanza de poder describir, de la manera más perfecta, lo real tal cual es. Tal es el compromiso en que se mete y que resultaba evidente para los poetas arcaicos.

Pero esta certeza es recortada de la manera más decidida porque es sólo una certeza humana. Por cuanto podemos deducir del contexto en que se encuentran los versos, se sigue que el hombre se contrapone a la divinidad como única dotada de verdadero conocimiento (21 A 24). ¿Cómo ha de ser entendida esta limitación? Una época posterior habría de darnos la explicación de que el saber del hombre está siempre ligado a los sentidos y que sólo Dios es puro espíritu y que por eso conoce verdaderamente. Pero nada de esto hallamos en Jenófanes. La oposición corre por cauces bien distintos. Para él el verdadero conocimiento es la contemplación inmediata de las cosas. Y esto es precisamente lo que supera la capacidad del hombre, que siempre ve sólo una parte. El resto es "suposición", opinión fundada en la comunicación de otros. Conocimiento del todo y de una parte, saber por cuenta propia o por el lenguaje son contrapuestos mutuamente. Si nos es lícito atrevernos a sustituir por un momento "opinión, suposición, lenguaje" por la palabra "leyenda", podremos darnos cuenta de que Jenófanes no está pensando sólo ciertamente en la conversación común, sino en el mismo poder, bastante distinto, contra el que se había rebelado también Hesíodo; la mitología homérica, que empapaba todo el pensamiento y el saber de los griegos.

Añadiendo a nuestro fragmento el 21 B 36, se hace patente cómo Jenófanes establecía una confrontación entre el conocimiento del todo y de las partes aisladas. Hace una paráfrasis perfecta Deichgräber (Rh. Mus. 87, 1938, 20): "Por un lado está la totalidad de las cosas, el πάντα, que nunca son totalmente accesibles; frente a este ámbito se presenta lo que se ofrece como visible a los mortales: B 36 'Todo lo que les es concedido contemplar a los mortales como visible'. Hemos de distinguir, pues, entre el trozo visible de la realidad (ὁππόσα!) y el πάντα que se extiende en lo invisible".

Tendríamos que añadir que Empédocles llega a proponer exactamente la misma oposición en el proemio de su poema de la naturaleza —31 B 2, 5 sig.—: "(Si los hombres contemplaran en su vida sólo una pequeña parte del mundo, se sentirían ya arrebatados), convencido cada uno precisamente por lo que le iba empujando a lo largo de sus múltiples rodeos; y, sin embargo, todos presumen de haber encontrado el todo". El hombre tiene sólo una visión parcial de las cosas, y se equivoca, creyendo conocer el todo. Es probable que Empédocles —siempre polémicamente— haya retorcido la oposición de Jenófanes contra él mismo.

Pero Jenófanes va más lejos. Puede suceder que el hombre exprese la verdad. Pero, aun entonces, no la tiene por contemplación, sino por suposición, y no tiene posibilidades de ver que es efectivamente la verdad. Es un pensamiento interesante que llega hasta la paradoja: el hombre dice la verdad y no lo sabe. También aquí tenemos una confirmación, precisamente en Heráclito, para el que aquel pensamiento resulta característico: el hombre sigue de hecho en su vida la ley de la realidad, pero no lo sabe; no se da cuenta de lo que hace (v. 22 B 1 y 72). No es preciso desentrañar la relación existente entre esta formulación y la descripción que más tarde hace Platón del poeta que habla inconscientemente (*Apol.* 22, C; v. *Ión* 553 C siguientes).

Y vamos a terminar. Queda bien firme que Jenófanes ha fijado unos límites de principio a la capacidad cognoscitiva humana y que no lo ha hecho por motivos empíricos, sino porque tenía bien claro el omnipresente conocimiento total de Dios en oposición al hombre. Jenófanes se halla muy cerca de la primera frase de la obra de Alcmeón: "Los dioses poseen claridad acerca de lo invisible, mientras que nosotros, por ser hombres, sólo podemos hacer conjeturas" (24 B 1). Poco importa establecer cuál de los dos ha escrito el primero. Es mucho más importante

constatar, de este paralelo, que los dos pasajes tienen por fondo un mundo intelectual pitagórico. El pitagoreísmo ha servido para cambiar en Jenófanes el empirismo autosuficiente del hombre cargado de experiencias del mundo en una radical desvalorización de la opinión humana frente al saber divino. Fränkel (*o. c.* 184) ha hecho notar acertadamente que la interpretación habitual de 21 B 34 como expresión del escepticismo no casa con "el investigador de la realidad enamorado de los hechos". Pero esto no depende de la interpretación del fragmento, sino del mismo Jenófanes, en cuyo pensamiento ha supuesto una verdadera sacudida sísmica el trabar conocimiento con el pitagoreísmo. La desconfianza del empirista se convierte en escepticismo de teólogo. No hay, pues, en él escepticismo sin más. Como fondo se halla el conocimiento de la incomparable total sabiduría de la divinidad.

Con todo, este fondo pudo más tarde ser pasado por alto y entonces no quedó más que un puro escepticismo, tal como el que se manifiesta, por ejemplo, en la célebre introducción del libro de Protágoras sobre los dioses, acaso no sin relación con Jenófanes: "Acerca de los dioses. no tengo la menor posibilidad de saber ni si existen, ni... Porque hay muchas cosas que obstaculizan el saber: la invisibilidad y que la vida del hombre es corta" (80 B 4). Luego, el escepticismo helenístico ha enumerado sin más a Jenófanes entre los suyos.

El verso que conservamos (21 B 35) del epílogo del poema sobre la naturaleza concuerda perfectamente con lo dicho: "Esto debe darse como bueno por conjeturas, como si fuese verdad". Vuelve a aparecer el concepto de conjetura y el final del verso recuerda evidentemente el 27 de la *Teogonía* de Hesíodo. Su propia doctrina se encuentra en el grado de la opinión mitológica, de la verosimilitud poética, que Hesíodo había querido superar. No podemos creer que Jenófanes haya tomado sin más por simple verosimilitud y conjetura, como mito al estilo de los

de Homero, el rico material de experiencias plasmado en su poema sobre la naturaleza. Fue después cuando llegó al mito al aprender que la verdad es únicamente el conocimiento de la divinidad y sobre la divinidad. El mismo tenor de 21 B 35 da a entender que al δεδοξάσθω μέν debía seguir: "Pero la verdad misma tiene un contenido bien distinto".

Resumiendo, podemos concluir que Jenófanes ha escrito primero su poema sobre la naturaleza, bajo la influencia de la filosofía milesia, como reacción despectiva o abiertamente burlona, a la manera de Arquíloco, contra su audacia especulativa. En la baja Italia conoció el pitagoreísmo y se convirtió en un teólogo. Siguió recitando todavía su poema sobre la naturaleza, pero trató de equilibrarlo con su nueva doctrina sobre Dios y el hombre. Así surgió el proemio y vino a unirse al final un epílogo que remitía inmediatamente a los poemas sobre la divinidad. A partir de entonces su obra se halla partida en dos: sobre una cosmología, que permanece en el terreno de la opinión humana, se levanta una doctrina sobre la divinidad que es ya conocimiento dotado de certeza.

Esta bivalencia retorna, como principio consciente, en Parménides. En el caso de Jenófanes, creemos tener derecho a tomarla primordialmente como biográfica. Pero también en él se ha convertido, a fin de cuentas y no sin violencia, en sistemática.

XXII

Vamos a ocuparnos finalmente de la teología de Jenófanes, que él parece haber presentado en toda una serie de pequeños poemas. Fueron recopilados en una obra que lleva por título *Silloi*. Parece —según hemos hecho notar— que comprendía al menos cinco libros, número muy elevado, que hace suponer en parte que Jenófanes ha hablado mucho de la doctrina de

los dioses y que autoriza, también en parte, la conjetura de que todo cuanto no era poema sobre la naturaleza y, sin embargo, tenía, en cierta medida, un contenido filosófico, fue reunido en los *Silloi*. Puede ser que se encontrasen también pequeños poemas de tema científico natural. Lo que importa ante todo es el darse buena cuenta de que el corto número de los trozos conservados no permite formarse una idea, ni siquiera remota, del contenido de los *Silloi*. Con Jenófanes nos hallamos en este punto en peor situación que con Parménides y hasta que con Heráclito.

Hemos de recordar también una vez más que, de cualquier manera, los poemas de los *Silloi* deben ser repartidos a lo largo de varios decenios. No podemos esperar, pues, encontrarnos con una doctrina completamente unitaria.

Está en la naturaleza del tema que la exposición de la propia doctrina vaya aquí estrechamente unida con la polémica contra opiniones ajenas no sólo erróneas, sino ateas. Por mor de la claridad, vamos a distinguir las siguientes líneas guía del pensamiento:

1. La polémica contra la forma humana y la manera humana de pensar de los dioses en Homero y la afirmación de una forma y un pensamiento completamente distintos.

2. La polémica contra el nacer, perecer y cambio de los dioses y la afirmación de la eternidad y de la inmovilidad.

3. La polémica contra la pluralidad de dioses y la afirmación de la unicidad de Dios.

4. La polémica contra la inmoralidad de la mitología y la afirmación de la moralidad de Dios.

5. De 21 A 51 y 52 podemos deducir una polémica contra la adivinación en sueños que juega su papel en Homero y que es un sostén importante de la representación antropomórfica de los dioses. Parece que Jenófanes ha dado una explicación puramente física de los sueños.

Vayamos ahora por partes.

1. En la disputa sobre la figura de los dioses, afirmación y negación están estrechamente unidas. La polémica está entreverada de elementos experimentales que aparecían ya repetidamente en el poema sobre la naturaleza. 21 B 16: "Dicen los etíopes que sus dioses son chatos y negros; los tracios, que tienen los ojos azules y los cabellos rubios". Jenófanes escoge los pueblos bárbaros más opuestos del Norte y del Sur para demostrar drásticamente que cada pueblo se representa la divinidad según su propia apariencia. Todavía más agudo es 21 B 15: "Si los bueyes, los leones y los caballos tuvieran manos, y con ellas pudieran pintar o hacer figuras, como los hombres, entonces los caballos dibujarían imágenes de los dioses semejantes a caballos, y los bueyes a las de los bueyes..." No sólo es interesante la agudeza, sino también el escoger animales como *demonstratio per absurdum*. Porque si éstos representasen a los dioses y pudiesen representarse a sí mismos, los representarían a su imagen y semejanza. Pero la verdad es que los animales no pueden porque no tienen manos y porque no tienen conocimiento para poder conocer en absoluto a la divinidad, como había dicho (24 B 1 a) Alcmeón.

El resultado de esta crítica es que todas las representaciones existentes de Dios son relativas al hombre que las tiene y, por lo tanto falsas. La figura de Dios tiene que ser completamente distinta de la del hombre, como se dice claramente en 21 B 23, 2: "Ni en la figura ni en los pensamientos semejante a los mortales". Figura semejante equivaldría a naturaleza semejante y Dios no puede parecer como un hombre sin ser también mortal como el hombre. La tradición indirecta se encarga de decirnos cuál es su verdadera forma: es σφαιροειδής, semejante a una esfera. Fijémonos en el matiz: la esfera no es más que la forma bajo la cual se le puede representar "con mayor aproximación". Lo mismo que otras veces de manera indeter-

minada está aquí latente el pensamiento de que no podemos conocer ni dar nombre a una forma verdaderamente adecuada y propia de Dios. La esfera es la forma más aproximada, sencillamente porque en el pensamiento pitagórico es la forma más perfecta.

La simple fórmula de que Dios "es semejante a una esfera" bastaría para mostrar que no es cuestión de equiparar la divinidad con la esfera cósmica de Anaximandro, o sea, de ver en el Dios de Jenófanes un Todo concebido panteísticamente. Es comprensible esta interpretación que se remonta ya a Platón y Aristóteles, sobre todo si se explica a Jenófanes a través de Parménides y se equipara sin más su divinidad con el Ser de Parménides. Pero resulta imposible, en cualquier caso, una interpretación tan simple. Basta con acudir a dos testimonios incontestables. El 21 B 25, del que trataremos más tarde, distingue claramente la divinidad, que gobierna, del Todo, que es gobernado. Y en la cosmología del poema sobre la naturaleza es excluida la forma esférica tanto en la tierra como en el cielo: con respecto a la tierra, aparte alusiones generales, hemos de citar especialmente 21 A 41 sobre la forma de la órbita solar, aparentemente circular y realmente rectilínea. Por lo que se refiere al cielo, sabemos que Jenófanes ha explicado que por encima y por debajo de la tierra no hay más que lo ilimitado.

Si hemos de tomar los datos de Platón y Aristóteles por algo más que simples malentendidos, no nos queda otro camino que suponer que en algún poema de los *Silloi* se presenta un cuadro del mundo completamente distinto del ofrecido en el poema sobre la naturaleza, en el que la divinidad era comparada con una especie de bóveda celeste exterior que lo abrazaba todo. Podría apelarse, a favor de esta interpretación, a la cosmología de Parménides, en la que, como hemos de ver, realmente la capa ígnea exterior del cosmos, separada del cosmos interior por un muro, es Dios. Este asombroso paralelo está a favor de

Platón. También tendríamos que tener en cuenta que el Dios de Jenófanes, como cualquier Dios, tiene que tener un lugar, su sede determinada. No podemos pensar que se encuentra en el cosmos, ni mucho menos en el Olimpo. No nos queda, pues, apenas otro lugar en que pudiera estar más que el οὐρανός más externo, que encierra todo el cosmos. Esta interpretación parece ser también la que mejor concuerda con 21 B 25.

No podemos entrar en más detalles. En cualquier caso, algo queda claro: que el poema sobre la naturaleza, tal como podemos captarlo, no deja resquicio alguno para un dios cósmico esférico. Si, a pesar de todo, se ha dado tal concepto en Jenófanes, tiene que pertenecer al período pitagórico posterior de su pensamiento y es la prueba de un giro de ciento ochenta grados en su imagen del mundo.

Pero volvamos a la doctrina de que la divinidad es semejante a la forma perfecta de una esfera. Brotan de aquí consecuencias en distintas direcciones. En primer lugar, por lo que se refiere a la forma misma, Jenófanes tiene que haber explicado, hasta en sus detalles, cuáles son las propiedades que le pertenecen y cuáles no. Deben de haber dicho que este Dios ni tiene brazos para la pelea ni piernas para caminar, de modo parecido a como más tarde refleja Empédocles su dios-esfera (31 B 29). Según 21 A 1, debe de haber hecho observar también que Dios no respira por no tener necesidad de hacerlo como los hombres. Es posible, sin embargo, que en este pasaje la tradición, bajo el peso de la interpretación platónica de Jenófanes, haya trasladado a la divinidad lo que Jenófanes decía realmente del cosmos. En este caso se habría dirigido contra la doctrina de la respiración del cosmos que aparece por primera vez en Anaxímenes y luego, en un sentido un poco distinto, en los pitagóricos.

El complemento positivo a estas negaciones lo tenemos en 21 B 24: "Dios es todo ojo, todo pensamiento, todo oído". El

énfasis está puesto en el "todo". Su forma es completamente homogénea, no diferenciada en distintos órganos y con distintas funciones. Pero al mismo tiempo quiere decir Jenófanes que la divinidad no es otra cosa que ver, oír y pensar. Falta en la divinidad cualquier forma de actividad humana que suponga una estructura de miembros diferenciada. Le bastan las formas más elevadas que se realizan sin movimiento exterior. Y se citan tres tipos de actividad.

Naturalmente, hay que cuidarse mucho de interpretarlas en el sentido de la psicología aristotélica. Tenemos un pasaje —del que hemos de tratar más tarde— que nos descubre cómo se las distingue acertadamente (21 B 25): "Sin fatiga lo sacude todo con la fuerza del pensar de su mente". Viendo y oyendo, se entera Dios, como el Helios y el Zeus homéricos, de lo que pasa en el cosmos. El νοεῖν no es aquí —y lo mismo sucede en el común uso lingüístico arcaico— exactamente el conocimiento teórico, sino la meditación práctica con la que, sin embargo, tratándose de la divinidad, coincide también la ejecución. La simple deliberación le basta a la divinidad para la ejecución. Evidentemente toda esta descripción se está refiriendo, en última instancia, a una esencia espiritual por encima de toda corporeidad, cualquiera que sea la forma en que nos la representamos. Se sigue de inmediato que no tiene sentido, de acuerdo con esta manera de pensar, el culto tradicional de los dioses como personas semejantes a las humanas y que viven en las casas. Con todo, nada sabemos de que Jenófanes se haya rebelado contra la veneración de los dioses en los templos, pero nada puede extrañarnos el que encontremos rastros de este tipo de polémica. En Heráclito —totalmente concorde con Jenófanes en todo esto— las tenemos comprobadas (22 B 5). Hemos de pensar que el verso 21 B 17 se origina en este contexto, bien que se trate del culto de Dionisos, el mismo atacado por Heráclito (22 B 14). La misma argumentación clásica de Epicuro

de que la divinidad ni siente cólera ni se deja conmover por oraciones o dádivas, estaría propiamente en la línea teológica de Jenófanes. Dejemos aquí no más que mencionada esta posibilidad, que exige ulteriores comprobaciones.

Pero en el Dios de Jenófanes no es simplemente igual el plan y su ejecución. Hemos de recordar una vez más que, en 21 B 34, Jenófanes contrapone el saber de la divinidad a la opinión humana. La divinidad no tiene necesidad de que le cuenten nada; no necesita de la mitología, porque lo ve y lo oye todo por sí misma. Como dice 21 B 23, Dios es radicalmente distinto de los mortales en su pensamiento. Más tarde, Heráclito ha dicho lo mismo: "La naturaleza humana no tiene conocimiento alguno, pero sí la divina".

2. En poemas perdidos, ha impugnado Jenófanes que los dioses nazcan y mueran. 21 B 14 contiene ya un indicio: "Piensan los mortales que los dioses han nacido y que tienen un vestido, una voz y una forma como ellos". Exactamente lo mismo sacamos de un apotegma que nos ha transmitido Aristóteles y en el que se puede presumir un pasaje retocado de los *Silloi*. Según 21 A 12[81], explica Jenófanes que quienes creían que los dioses habían nacido eran tan ateos como los que dicen que mueren. La argumentación es significativa. El pensamiento mitológico de los griegos nos presenta unos dioses que nacen y son inmortales; las narraciones de nacimientos pertenecen inseparablemente a muchas "sagradas historias" precisamente sobre los grandes dioses. Este pensamiento se funda, por así decirlo, en categorías existenciales: el nacimiento es el acontecimiento más positivo de la vida, lo mismo que la muerte es el más negativo. Por eso pueden los dioses pasar perfectamente por aquél, pero no por éste. Cuando en las realidades primitivas de Hesíodo nos encontramos también con realidades "no nacidas"

---

81 Justamente enumerado también entre los fragmentos de los *Silloi* por Deichgräber, Rhein. Mus., 87, 1938, 28.

(Caos, Gaia y Eros), no es que lo sean por razones de principio, sino porque el *regressus ad infinitum* de los seres existentes por nacimiento tiene que tener inevitablemente un fin. El pensamiento de Jenófanes es completamente distinto. Su argumentación se funda lógicamente en que a todo llegar a ser corresponde también un perecer, y quien acepta lo uno tiene que aceptar lo otro. Si es impío aceptar que los dioses mueren, no tenemos derecho a hablar de su nacimiento. Con esto topamos por vez primera con el concepto abstracto de una eternidad abierta en ambas direcciones. Cuando Aristóteles explica la frase de Jenófanes, que "tanto en el caso del nacer como en el del perecer, los dioses no existirían en modo alguno", enuncia sencillamente lo que está contenido de hecho en la argumentación de Jenófanes: la referencia a un ser absoluto más allá del nacer y del morir, más allá del devenir.

Aristóteles nos transmite también una anécdota en relación evidente con lo dicho: "Cuando los eleatas le preguntaron a Jenófanes si debían ofrecer sacrificios a Leucotea y si debían lamentarse o no, les respondió que, si la tenían por una divinidad, no debían lamentarse, y si la consideraban un hombre, no debían ofrecerle sacrificios" (21 A 13). Lo que aboga a favor de la sustancial autenticidad de esta anécdota es, en parte, la antigüedad del testimonio; en parte, el hecho innegable de incluir una sencilla enunciación primitiva, de manera bastante superficial, en el clásico esquema pregunta-respuesta, y, por fin, también en parte, la exactitud histórica de la puesta en escena y la exactitud del contenido de la misma expresión. Al lado de esto es ciertamente asombroso que tal anécdota esté también documentada en la versión de que Licurgo habría usado esta expresión con los tebanos, a propósito de su (documentada también por otras fuentes) fiesta de Leucotea. No es posible tomar una decisión clara. El pensamiento —aunque agudizado por la polémica contra un determinado culto poco común— está

plenamente de acuerdo con cuanto acabamos de concluir como doctrina de Jenófanes sobre la inmortalidad de Dios.

Tocamos a continuación un punto que para el pensamiento antiguo es el que más cerca se halla del nacer y del morir: el del movimiento local. La divinidad permanece inmóvil en su sitio: "Permanece siempre firme en el mismo lugar, sin moverse, y no le conviene moverse de acá para allá, unas veces aquí y otras allí" (21 B 26). Las razones son claras y de peso. El movimiento "no conviene". Las divinidades homéricas y de la fe primitiva tienen uno o varios lugares de habitación en los que están como en su casa. Cuando el hombre necesita su auxilio, acude a ellos y los invita a dejar su sitio y a venir a él. O bien, como nos cuenta la *Ilíada,* cuando los etíopes, al borde del Océano, celebran una fiesta con sacrificios, Zeus y otros dioses dejan el Olimpo para visitarlos.

Pero el Dios de Jenófanes no tiene lugar alguno de habitación sobre la tierra y no es conveniente que haya de echar mano de su carro para dirigirse a un sitio o a otro. Ya los dioses de Homero son los "de vida sin complicaciones" y la divinidad de Jenófanes no puede, por supuesto, padecer fatiga alguna. Es un motivo religioso lo que confiere originariamente a la divinidad el atributo de la inmovilidad. Sólo posteriormente va desarrollándose el pensamiento metafísico de que la inmovilidad representa la forma más elevada del ser.

Podemos agregar aquí el ya citado 21 B 25: "Sin fatiga lo sacude todo con la fuerza del pensar de su mente". La divinidad tampoco necesita, pues, el movimiento para gobernarlo todo. No necesita las piernas para poder andar por todos los países ni los brazos para hacer temblar la tierra. Le basta con quererlo para que suceda todo lo que quiere. Todo esto se halla contenido en este verso, que habla expresamente de la infatigabilidad del obrar divino.

Tiene una importancia universal el que aquí, por primera vez, la mente, νοῦς, se convierta en tema de meditación. Cierto que se trata de un espíritu eminentemente práctico, un νοεῖν que es, al mismo tiempo, ποιεῖν, y que no es todavía la mente especulativa teórica que encontraremos por primera vez en Parménides. Pero es de una importancia indiscutible el que a la divinidad de Jenófanes le baste con su νοεῖν.

Con ello, por otra parte, la mente se convierte en una fuerza subordinada a la divinidad. Mientras que el hombre es "también" mente, la divinidad es sólo mente. Y estamos ya a un paso del pensamiento consiguiente de que sólo la mente del hombre, por razón de su semejanza esencial, es quién para conocer a la divinidad. En este pasaje de Jenófanes, el νοῦς comienza a adquirir ese carácter de divino y absoluto que ha conservado hasta Aristóteles.

Jenófanes usa, para el gobierno del mundo, la palabra "sacudir" (κραδαίνειν). Podemos sacar de ella no sólo que Dios se halla situado frente al cosmos y es absolutamente distinto de él, sino también que su gobierno es todavía descrito a base de imágenes mitológicas para las que la sacudida de la tierra es una de las más importantes manifestaciones de la presencia divina.

3. Es bien poco lo que se nos ha transmitido sobre el punto, tan importante para la teología posterior, de la unidad de Dios. La realidad está ya contenida, en una forma épica solemne, en 21 B 23: "Un Dios único, el más grande entre los dioses y los hombres". Pero faltan las pruebas. Podemos completarlo con aproximación por medio de 21 A 28, que trata de lo mismo, y por la imitación de Jenófanes en Eurípides (*Heracles* 1344): "No es un dios señor de los otros, porque Dios no tiene necesidad de servidores" [82]. La pluralidad de dioses

[82] V. también Antifón 87 B 10.

lleva consigo subordinación y supremacía y lleva inevitablemente a las querellas y peleas[83]. Ambas cosas son inconvenientes para Dios, y, por tanto, no son dignas de ser creídas. Sólo un Dios único puede ser verdaderamente gobernador de todo y verdaderamente justo. Algo así tiene que haber sido el curso de la argumentación. No podemos saber hasta qué punto ha estirado Hesíodo sus consecuencias y ha rechazado no sólo el reino olímpico de los dioses homéricos y las familias de dioses hesiódicos, sino también la pluralidad de los dioses oficiales; pero, caso de haberse producido un conflicto abierto con los cultos reconocidos por el Estado, no hay duda de que habría quedado algún recuerdo, como de los procesos por "impiedad" de los últimos decenios del siglo V.

4. Se ha empleado a fondo contra la inmoralidad de la mitología. En 21 B 11 ha atacado nominalmente a Homero y Hesíodo: "Homero y Hesíodo han colgado a los dioses todo lo que siempre ha sido para los hombres motivo de censura y de vergüenza: robos, adulterios y engaños mutuos". Con esta polémica contra las leyendas, sobre todo contra aquéllas en las que Zeus aparece en primer plano ("robo" y "engaño" corresponden al modo de comportarse de Prometeo con Zeus en Hesíodo y el "adulterio" alude de cualquier modo a Zeus), Jenófanes ha causado una impresión permanente. No es el único, en su tiempo, que se ha escandalizado por este tipo de narraciones. Píndaro, contemporáneo suyo más joven, ha cambiado más de una vez el sentido de las antiguas narraciones legendarias por no querer contar más que cosas buenas de los dioses, por ejemplo en *Ol.* 1, en la historia de los Pelópidas. No sabemos la relación que hay entre la crítica suavizada de la tradición legendaria por parte de Píndaro y la de Jenófanes. Habría que aceptar de buena gana una especie de último origen común en la reli-

[83] Podemos recordar el célebre verso de la *Ilíada* (2, 204) sobre las calamidades de la pluralidad de jefes.

gión del Apolo délfico, de la que el mismo pitagoreísmo ha recibido un impulso decisivo. Jenófanes tiene que haber enseñado también positivamente que Dios sólo puede obrar el bien y la justicia y que, por lo tanto, Deichgräber (Rh. Mus. 87, 1938, 27 sigs.) podría suponer acertadamente que no es casual la falta de atributos positivos, ya que la imagen de Dios de Jenófanes está orientada filosófica y metafísicamente y no desde el punto de vista ético. Esto es posible, aunque no probable. El concepto de "lo conveniente" se mueve dentro del campo ético, y la polémica 21 B 11 (y 12) tiene una expresión ética tan clara, que de alguna forma tiene que entrar en juego la justicia de Dios —tal como, a fin de cuentas, la ha captado ya Hesíodo en los *Erga*—. El que luego falte la constatación banal de que Dios es bueno, en los escasos testimonios, no es tan extraño.

5. Se añade lógicamente a continuación la réplica contra la objeción que podría ponerse a favor de la forma humana de los dioses: los dioses se aparecen de noche a los hombres en sueños. El ciclo homérico ha hecho un uso muy abundante de tales apariciones.

Jenófanes tenía que demostrar aquí que sueño y ensueño no son más que fenómenos físicos, un simple relajamiento de la fuerza corporal (21 A 51). Cuanto es una negación de la mántica (21 A 52) debe de haber afectado sobre todo a la adivinación por los sueños, y además a las otras formas de la mántica. Difícilmente se sentía inclinado Jenófanes a reconocer un arte adivinatorio que podía ordenar la muerte de Ifigenia.

Tal es la teología de Jenófanes, una doctrina de arquitectura tan fuerte como la que ninguna otra filosofía griega ha podido presentar después. La verdad es que hemos de enfrentarnos una vez más con un punto que es característico para la teología de los griegos. Es rechazada de plano la imagen de los dioses de Homero y Hesíodo, pero ¿se rechaza también con ello el

culto griego y la religión popular, vivos en los nombres de los dioses mitológicos? ¿Ha dirigido Jenófanes su oración a este Dios único, semejante a una esfera? Son cuestiones bien distintas nada fáciles de contestar. Parece haber atacado determinadas formas del culto, por ejemplo el culto a Dionisos, que verdaderamente no tenía la misma categoría que los antiguos cultos de los olímpicos (21 B 17), pero es cuestión de hacer notar que, para los griegos, la polémica contra la mitología no llevaba consigo el abjurar de la religión oficial. Jenófanes nunca se ha franqueado sobre si han existido o no realmente Apolo y Atenas, Hera y Artemisa. La crítica no va más allá de las imágenes de la mitología de formas de culto individuales. La religión de los filósofos se ha atrevido tanto como nada a oponerse abiertamente a la religión oficial por fuertes que fueran sus reservas teóricas frente a ella. Late en todo esto una inconsecuencia, bien comprensible por cierto, pero que, siglos más tarde, será rica en consecuencias para la confrontación entre la religión antigua y el cristianismo.

Hay una información acerca de la doctrina sobre Dios de Jenófanes de la que todavía no hemos hablado. Entre los escritos del *Corpus Aristotelicum* se encuentra una obrita que trata de historia de la filosofía y en la que se estudian tres filósofos. Se presenta primero su doctrina y se critica luego, punto por punto, de acuerdo con el método utilizado también por Teofrasto en sus dieciocho libros sobre las doctrinas de los filósofos de la naturaleza. Son Meliso, Gorgias y Jenófanes, o sea, tres filósofos que pertenecen al círculo de los Eleatas. Son tres filósofos que difícilmente pueden haber interesado a nadie después de Aristóteles. Al helenismo le resultaba perfectamente indiferente un Meliso y su refutación. Esta simple constatación muestra que el texto pertenece fundamentalmente al ámbito de la historia de la filosofía peripatética. Sobre su valor en concreto, podemos

decir por de pronto: el texto sobre Gorgias es considerablemente seguro[84]. El trozo sobre Meliso es bastante peor, pero, con todo, tal que (hasta donde tenemos elementos de juicio) aparece en contacto innegable con el texto de Meliso.

En tal estado de cosas, es inseguro metódicamente no reconocer al texto sobre Jenófanes al menos la misma credibilidad que al dedicado a Meliso. Añádase a todo ello el testimonio de Simplicio (21 A 31), quien, siguiendo a Teofrasto, describe al Dios de Jenófanes tal como lo encontramos descrito en aquel escrito, sin que podamos sacudir la solidez de este testimonio. Vamos, pues, a echar una ojeada al contenido de tal escrito.

Esquemáticamente, se ofrece la serie de los siguientes atributos:

1. Dios no puede haber tenido principio. Porque su principio tendría que haber sido o de uno igual o de uno desigual y las dos cosas son imposibles. Ya que es tan poco conveniente que un Dios engendre a otro Dios, como que nazca de un Dios. Y el que pueda proceder de un ser de naturaleza no divina es algo absolutamente impensable. Tendríamos un ser que deviene del no ser.

2. Si Dios es lo más alto, es conveniente también que sea único. Si los dioses fueran varios, serían entre sí iguales o desiguales. Caso de ser desiguales, ya no serían todos los dioses el más alto, sino uno más y otro menos. Y, si son iguales, tenemos que son "igualmente excelsos", pero no "el más alto" (el superlativo supone un ser-alto por encima de los demás). Luego no hay más que un Dios.

3. Si Dios es único, es completamente homogéneo, sin órganos diferentes del conocimiento (a este respecto se alude a 21 B 24).

---

[84] V. Hermes, 71, 1936, 188 sigs.

4. Si es homogéneo, tiene que ser semejante a una esfera, porque es el cuerpo más homogéneo.

5. Dios no es ni ilimitado ni limitado, porque ilimitado es el no-ser, y la limitación supone pluralidad de limitantes y limitados.

6. Dios no es ni móvil ni inmóvil, puesto que lo que no se mueve es el no-ser, y lo movido supone pluralidad al ser movido lo uno por lo otro.

La referencia nos muestra por de pronto lo siguiente: tenemos bien claros tres pares paralelos de atributos. Eternidad y unicidad van juntos; la argumentación está construida sobre la alternativa igual - desigual. Luego se corresponden ὅμοιον y σφαιροειδής, ambos estudiados muy a la ligera. Este par es el más estrechamente emparentado con cuanto sabemos de la teología de Jenófanes por otros conductos. Por fin, también los dos últimos atributos constituyen un par. La argumentación es de nuevo perfectamente paralela, puesto que plantea la alternativa entre no-ser y ser-muchos. Prescindiendo de esta estructuración, el conjunto forma una unidad. La crítica moderna, desde Zeller, sólo excepcionalmente ha encontrado dificultades en los dos últimos atributos y los ha tomado por exégesis o interpolación. Pero es poco admisible, porque lo que pasa es que, de este modo, sacamos del texto mismo la dificultad que tenemos para interpretarlo, y la verdad es que esta referencia se mantiene o tiene que caer toda entera.

El texto nos presenta un indudable doble carácter. Por un lado, nos encontramos con un método de argumentación que nos trae a las mientes el del discípulo de Parménides, Zenón de Elea. Por otro lado, no basta con decir que aquí se cuelgan sencillamente al concepto de Dios los atributos del ser. La argumentación está cortada sobre el patrón del Dios único eterno de Jenófanes. No tenemos, pues, más remedio que dar la razón en todo a Reinhardt (*Parmenides* 92 sigs.).

El texto es seguro, pero presupone una teología que sólo ha podido formarse después del poema de Parménides sobre el ser. Pero Reinhardt llega hasta a dar la vuelta a la relación cronológica entre Jenófanes y Parménides. Y esto ya no es probable. El poema de Jenófanes sobre la naturaleza está libre de toda huella de influjo parmenideo, y esto no sería posible en el mismo instante en que Jenófanes se dejaba influir tan profundamente por la ontología de Parménides. El compromiso que se impone parece más raro y poderoso de lo que es en realidad. Hemos aludido a ello ya varias veces: Jenófanes vive aproximadamente del 565 hasta el 470 ca. Puede haber escuchado aún el poema de Parménides y las aclaraciones que habían añadido el mismo autor o Zenón en las ciudades del Sur de Italia. Puede perfectamente haber sufrido la influencia de Parménides en los poemas de su edad avanzada, lo mismo que él había influido en Parménides con los *Silloi* de su primera época. ¿Por qué razón no pueden ser posibles, dos generaciones antes, las curiosas implicaciones biográficas que hemos de encontrar unos decenios más tarde en la vida y en la obra de los tres trágicos áticos cuando los resultados de la tradición parecen exigirlas tan claramente?

Hemos de aceptar que, como fundamento del texto 21 A 28, se hallan uno o más poemas de los años 490 al 470. La forma puede ser la de un corto poema en hexámetros de menos de cien versos. El gran público puede haberle concedido poca atención dentro de la amplia colección de los *Silloi,* porque le resultaban más interesantes la apasionante polémica contra la mitología y la línea simple de los poemas teológicos antiguos. Es el ir a las raíces de los peripatéticos lo que nos ha conservado un trozo especialmente singular de Jenófanes.

En las referencias hay que contar naturalmente con la esquematización. Era imposible presentar, sin mayores o menores variaciones, el lenguaje y la línea de pensamiento de un poema

de principios del siglo V en la prosa de escuela de finales del siglo IV. Y no cabe duda de que además el texto muestra a menudo las mismas huellas de descuido, que nos son bien conocidas, por ejemplo, en los *Problemata* seudoaristotélicos, que a fin de cuentas pertenecen a la misma época.

Por fin hay que afirmar que el contenido de la referencia es ciertamente postparmenideo, pero también, con seguridad, preplatónico. Causa la impresión de ser tan "refinado", quizá porque en lo demás nos imaginamos a Jenófanes como demasiado primitivo y porque atribuimos (por ejemplo, en su poema sobre la naturaleza) a desmaño especulativo lo que era realmente fruto de un no-querer voluntario.

La argumentación es en verdad mucho más sencilla que la que tenemos de Zenón. No costaría mucho hacerla derivar de Parménides. La alternativa igual-desigual está fundada en la alternativa de Parménides: el ser podría proceder o del ser (que es igual a él) o del no-ser (que es desigual) (28 B 8, 7 sigs.).

Asimismo, en los dos últimos atributos, la línea argumental es una elaboración característica de pensamientos parmenideos y prólogo de las doctrinas de Zenón y de Meliso. Que el no-ser es ilimitado, se sigue con facilidad de Parménides (28 B 8, 32 y 42 sigs.); que lo limitado supone lo limitante, es uno de los pensamientos fundamentales de la demostración de Zenón en 29 B 1[85].

El último atributo está derivado del concepto eleático de movimiento: el movimiento es el paso de un ser a otro ser, y está también supuesto por Zenón (29 B 4) para no hablar de las cuatro célebres aporías del movimiento. De ello se sigue con toda naturalidad que sólo el ser puede estar en movimiento (con lo que, con un simplicismo primitivo, se concluye que lo inmóvil no existe), así como que lo que se mueve es siempre plural

[85] V. Aristóteles, *Phys.* 203 b 20 sig., donde, sin embargo, debe aludirse a Zenón.

(ambas tesis pueden ser encontradas de nuevo en la cosmología de Demócrito).

No es exagerado decir que la doctrina de 21 A 28 tiene que ser más reciente que Parménides y más antigua que Zenón, y, por lo tanto, coincidir con una época que hemos fijado como aquella en que Jenófanes vivía.

La misma paradójica formulación de los dos últimos atributos es menos chocante de lo que parece. Hay algo parecido en Heráclito, y la doctrina de Anaximandro de que lo ilimitado se encuentra "entre" la luz y la noche es bastante semejante en su sentido. Como en las fórmulas de Jenófanes, se alude con todo ello a una trascendencia que no es directamente perceptible; la misma trascendencia que, en otras ocasiones, expresa Jenófanes diciendo que "Dios es semejante a una esfera". No es una esfera, puesto que no sabemos de verdad lo que es. Por eso también "ni lo limitado ni lo ilimitado" y "ni lo móvil ni lo inmóvil" son alusiones a algo que no podemos nombrar; algo que Jenófanes, en su época, podía dar a entender en un lenguaje que todavía no conocía en su primer encuentro con el pitagoreísmo, pero que le sirvió para expresar, en sus últimos poemas, realidades, ya sospechadas y aludidas en sus primeros *Silloi*.

HERÁCLITO

XXIII

El siguiente en la lista nos obliga a volver a Jonia. Se trata de Heráclito de Éfeso, el primero de los filósofos jónicos de quien hemos conservado una considerable cantidad de fragmentos literales.

Lo mismo como hombre que como escritor representa algo nuevo. En algunos aspectos se parece extraordinariamente a Jenófanes, a quien conoce. Tiene en común con él el rechazar la cosmología especulativa de los Milesios y la forma "no científica" de su exposición. Si Jenófanes escogió el camino de la elegía y del poema épico corto, la obra de Heráclito adopta la forma, todavía más llamativa, de prosa gnómica, de una colección de sentencias, reunidas acaso al correr de los tiempos, escasamente puntuada y estilizadas con arte consumado. En última instancia, tanto el uno como el otro son, en última instancia, dos poetas.

Pero, por lo demás, Heráclito y Jenófanes son considerablemente distintos. Éste rechaza la especulación desde la anchura de su directa experiencia de la vida. Heráclito no rechaza sólo la especulación, sino también el saber de Jenófanes, su dedicación a las más interesantes y variadas realidades, que nada tenían que ver con su punto de vista completamente distinto. No sabemos, ni podríamos imaginárnoslo, que Heráclito haya empren-

dido jamás un viaje. La afición jónica a las descripciones geográficas, en cuya tradición se mueven los Milesios y Jenófanes, no eran para él mucho más que indiferentes entretenimientos científicos. No le preocupa la dispersión en lo mucho porque sólo busca lo uno.

La doctrina de Jenófanes se queda en el plano de la narración de cosas de valor científico y en su explicación. La misma teología de Jenófanes, a pesar de todo su apasionamiento, permanece en la distancia de las afirmaciones de principio. Heráclito es un sermoneador. Su meta es despertar y llamar a los hombres a abrazar su ley de vida y a vivir en consecuencia.

Su pensamiento central es ético, y sólo porque la ley, a la que ha de someterse el hombre, es al mismo tiempo la ley del cosmos, su doctrina es también una cosmología. Sin embargo, el cosmos no es para él un ensamblaje de distintas partes y fuerzas objetivas como para los Milesios, sino que es, en su último hondón, la expresión de un pensamiento ético. Podría perfectamente haber una Ἡρακλείτειος βίος lo mismo que ha habido un estilo de vida pitagórico.

Heráclito está profundamente influenciado por el pitagoreísmo, pero acaso porque en él, al contrario que en Pitágoras, el elemento ético está acentuado con mucha mayor fuerza que el religioso y teológico —único capaz de originar una comunidad—, ha permanecido como un monolito que ha podido desarrollar su influencia sólo siglos después de su muerte. Hemos de reconocer que no andaba tan descaminado el antiguo estoicismo al acudir a él en apoyo de sus piezas éticas esenciales. Cuando uno emprende la aventura de orientarse en las enigmáticas sentencias de Heráclito, resulta sin quererlo que tenemos en la ética estoica los hilos conductores relativamente más seguros que no merecen más desconfianza que Platón o Aristóteles.

Si el punto central de la doctrina de Heráclito es la exhortación a una vida de acuerdo con la verdad, y no la simple

comunicación de unos conocimientos, se sigue que en él cobra una agudeza especial la oposición entre el que sabe y enseña y la despreocupada multitud de los hombres. Nadie ha manifestado más despiadadamente su desprecio por los hombres. Aun esa imagen, brotada de la leyenda filosófica posterior, de un Heráclito que llora, no es más que una reminiscencia de ello.

En el desprecio del sabio va también mezclada la soberbia del aristócrata. En la época arcaica, la ética es siempre también política. En el caso de Heráclito hemos de tener en cuenta que, en las luchas civiles de los siglos VI y V, tomó partido tan decididamente como pudieron hacerlo un Alceo o un Teognis. Algunos pasajes permiten suponer que no sólo se mantuvo alejado de los negocios de su ciudad de Éfeso, sino que más bien acaso —como tantos otros— fuera un proscrito de ella. Hay una gran cantidad de fragmentos que tienen un sentido puramente político. Pero, para Heráclito, este sentido político mismo es sólo un aspecto de la visión del mundo enseñada por él y que vale indistintamente para el individuo, para la *polis* y para el cosmos.

¿Cuál es el contenido de este sentido? Desde el punto de vista formal es decisivo que Heráclito no trace un cuadro estadístico, sino una ley de la acción humana y del devenir del cosmos. La sistemática platónica ha enfrentado a Heráclito y a Parménides como representantes, el uno del devenir infinito y el otro del ser inmutable. Esta antítesis no puede hacernos llegar a pasar por alto que la fundamentación mental de ambos descansa sobre un plano completamente distinto. Parménides llega al ser porque trata de describir el principio del cosmos en su pureza. Heráclito llega al "devenir" como moralista, porque lo que le importa es configurar la acción y, consiguientemente, su verdad tiene forma de ley.

El contenido objetivo de esta ley comprende estas dos tesis: todo es lucha de opuestos y todo es la unidad de los opuestos. El cosmos brota a través de la pugna de opuestos y es él mismo

la unidad escondida de estas oposiciones. Y el hombre tiene que darse cuenta de que también la ley de su vida es la lucha y más allá de la lucha, la identidad de los que se enfrentan. También en la lucha ha visto Heráclito el destino de la *polis*, un destino realizado, por ejemplo, en la Esparta de Tirteo.

El mundo de Heráclito es completamente singular. En la serie de los presocráticos se halla aparte como ninguno. Anda buscando algo nuevo que sólo llegará a ser captado por la filosofía helenística: un empapar el cosmos con un sentido ético y una ordenación del obrar humano de acuerdo con el curso del cosmos.

No es posible establecer una relación de los fragmentos dotada de un poco de continuidad orgánica porque, sencillamente, no la han tenido nunca. Por cuanto sabemos de otros casos acerca del lenguaje exhortatorio arcaico (*Erga* de Hesíodo, Teognis —en parte— y algunos restos de poemas parecidos), está comprobado que no se trata de exposiciones sistemáticas, sino de una serie suelta de indicaciones aisladas a las que confiere una unidad sustancial su convergencia hacia una actitud de conjunto. Este carácter propio de todo lenguaje verdaderamente ético se halla impreso, como en ninguna otra, en la colección de sentencias de Heráclito, donde cada una de las frases tiene la mayor intensidad e independencia. Trataremos de captar como formando un todo cuanto parezca tener relación entre sí, sin que por ello podamos tener la seguridad de que, efectivamente, se hallaban en Heráclito los fragmentos en la misma relación.

Sólo un grupo de sentencias es acaso una excepción. Poseemos el principio del libro de Heráclito, y hay algunas otras sentencias que pueden ser puestas en conexión con estas primeras, en parte textualmente y en parte por el contenido. Podemos, pues, reunir como proemio un grupo de fragmentos. Se trata de 22 B 1, 113, 114, 2, 17. Vamos a dar a continuación su traducción:

"Los hombres no llegan a comprender esta razón (*logos*) que existe siempre, ni antes de haberla escuchado ni después de haberla escuchado por primera vez. Y, a pesar de que todo llega a ser de acuerdo con esta razón, no obstante siguen sin enterarse, por más que traten de conseguirlo por palabras y gestos como son aquellos con que yo la explico, distinguiendo cada cosa según su naturaleza y explicando cómo son.

Los demás hombres no saben lo que hacen despiertos, así como olvidan lo que hacen en sueños (B 1). Y, sin embargo, hay un pensamiento común para todos (B 113).

Si se quiere hablar juiciosamente hay que hacerse fuerte con el todo común, lo mismo que una ciudad con la ley, y todavía más fuerte. Porque todas las leyes humanas se alimentan de la única divina. Ésta tiene el poder de ordenar cuanto quiere, y basta para todo y va todavía más allá (B 114).

Por eso es preciso seguir al común. Pero, a pesar de que la razón es común, la mayoría viven como si tuvieran su propio conocimiento (B 2).

A pesar de toparse con ellas, la mayoría no entienden semejantes cosas ni las comprenden, aunque las aprendan; pero se hacen la ilusión de entenderlas" (B 17).

Corre a través de todo este texto un ritmo curioso y casi poético. El pensamiento se balancea de continuo de acá para allá de lo uno a la multitud, de la verdad a la opinión.

Vamos a hacer resaltar los elementos más importantes. En la cúspide tenemos la expresión sobre la razón (*logos*). Ésta es, en primer lugar, las palabras de Heráclito que van a continuación, pero es idéntica además con una razón completamente distinta, que es eterna y conforme a la cual suceden todas las cosas, como se dice bien al principio con giros paralelos. Esta razón es la fórmula según la cual se realiza todo ser. En las palabras de Heráclito existe una absoluta coincidencia de su expresión personal con el sentido del todo.

Enfrentados con él se hallan los hombres. No captan esta razón, a pesar de que tendrían que vivir según ella. Y, puesto que ella es el sentido de todo, no tienen más remedio que obrar siempre inconscientemente de acuerdo con ella y tropezar siempre con ella. Pero no se dan cuenta, a pesar de que en principio debieran conocerla y a pesar de que podrían ya estar suficientemente enterados, al haber sido instruidos por Heráclito. De este modo ha de ser entendida la notable polaridad de la primera frase: los hombres no comprenden la razón, ni antes de oír hablar de ella —y esto sólo tiene sentido si Heráclito quiere decir que deberían conocerla, sin necesidad de ser informados por sus palabras, porque siempre están viviendo en ella—, ni depués de haber sido informados —por este libro— de ella.

Al comprender la razón de la primera frase, corresponde el obrar de acuerdo con la razón de la segunda. Obran según ella —tal como hará ver Heráclito—, pero no se dan cuenta. Y ésta es una situación característica de los hombres. El hombre no puede escapar de la ley, pero no se da cuenta de que va en su seguimiento. Heráclito da relieve plástico a todo esto con la imagen del dormido que vuelve a sacar a colación en muchos pasajes. Se trata ante todo de los pasajes que han llamado la atención del emperador Marco Aurelio en la lectura del libro. 22 B 73 dice, por ejemplo: “No se debe obrar como dormidos”. Sólo es de Heráclito con seguridad la comparación, que concuerda de lleno con B 1. Más importancia tiene 22 B 75: “Heráclito llama a los que duermen obreros y cooperadores de los acontecimientos del cosmos”. Lo auténtico es también aquí únicamente la acusada y paradójica equiparación de los καθεύδοντες con los ἐργάται. Heráclito nos pinta, pues, la situación del hombre que no entiende nada del curso del mundo y que, sin embargo, ajusta a él su obrar, tan plenamente inconsciente como el del que está dormido.

En Jenófanes se hacía alusión a una situación parecida en el proemio al poema sobre la naturaleza (21 B 34): el hombre sólo es capaz de opinión y, aun en el caso de que alguna vez llegue a expresar lo real, no se entera él mismo de que es lo real. Esta formulación de Jenófanes es singularmente extremada: el hombre está tan lejos de la realidad, que ni siquiera se da cuenta de tenerla cuando la tiene. Pero lo que en Jenófanes era una observación ocasional en la que comenzaba por incluirse él mismo, es para Heráclito algo enraizado en su doctrina de conjunto sobre la verdad. Existe la verdad y lo domina todo y nada puede escapar a su señorío. Él, el sabio, va en su seguimiento a plena conciencia; pero los otros, los despreocupados, la siguen sin saberlo.

Heráclito echa mano también de otra imagen para reflejar la misma realidad. Y también es citada de paso por Marco Aurelio (IV, 46 —22 B 71—): los hombres son como quien va caminando por el camino de la razón "sin saber adónde lleva".

Mucho más clara es la cita (22 B 72) que va detrás de la alusión que acabamos de referir y que, como 22 B 75, está estilizada con agudeza paradójica: "Aquello con lo que los hombres tienen trato más permanente es con lo que se hallan más enemistados, y lo que se encuentran a diario les parece extraño". No puede expresarse con mayor eficacia la paradoja de que los hombres se hallen al mismo tiempo en la mayor cercanía y a la mayor distancia de la clave de la realidad. La verdad del todo es lo más cercano al hombre, porque el todo es la verdad misma. Y, sin embargo, les resulta algo completamente extraño y desconocido.

Al final de la segunda frase, Heráclito se coloca a sí mismo frente al hombre sin preocupaciones e inconsciente. Con imprecisión buscada, habla de cosas que quiere exponer solamente de acuerdo con su naturaleza y sigue luego una evidente autorre-

comendación del escritor: "Quiero llevar a cabo, tal como debe hacerse, lo que los demás no aciertan a conocer ni a hacer".

La tercera frase del proemio vuelve a presentarnos al hombre con la imagen del que obra inconscientemente en sueños.

La cuarta frase (22 B 113) lleva consigo un complemento esencial, una explicación de lo que ya se ha dicho implícitamente. Si el hombre hubiera podido conocer la razón antes de que Heráclito hablase de ella es porque la razón es algo común y el pensamiento justo lleva inevitablemente a lo que es, siempre y en todas partes, común. La verdad, pues —valga la paráfrasis—, no es el descubrimiento de un sujeto individual que presenta algo nuevo, sino que es algo común, es decir, algo que existe desde siempre en todos los hombres y para todos los hombres. Es además importante en el fragmento el poner el φρονεῖν como "correlato subjetivo" de la razón. El pensar pertenece a la razón, y ambos tienen el carácter de comunes.

Lo que sigue (22 B 114) continúa edificando sobre lo dicho. Cuando la razón era llamada "eterna", al comienzo, se encontraba con un atributo que en la poesía de Homero y Hesíodo es propio de los dioses, pero al llamarle ahora en especial "común" se está aludiendo a la comunidad, a la *polis*. La relación de la razón con el hombre se compara, pues, con la relación que hay en la *polis* entre la ley común y los ciudadanos. La fuerza de la *polis* es la ley y la fuerza del hombre es la razón común. Las dos son fuerza, por cuanto hacen posible el orden interior y la defensa frente a la opresión exterior de los enemigos.

Y he aquí que de pronto el pensamiento da un quiebro sorprendente. La comparación entre razón y ley se transmuta en una relación completamente distinta. La razón misma se convierte en ley, en una ley divina, que es el prototipo de todas las leyes humanas. El prototipo penetra todas las leyes humanas, porque las domina. Así la razón se convierte en el principio real de la ley de la *polis*.

Verdaderamente hay que tener en cuenta que νόμος no es simplemente la ley escrita del Estado ni el resultado de un plebiscito o de los decretos del gobierno. Difícilmente podemos admitir que Heráclito haya querido decir que todas las distintas constituciones de los Estados estén de acuerdo con su razón. Él piensa más bien en el νόμος como norma de vida: todo lo que son usos y costumbres. Todo cuanto tiene consistencia de costumbre entre los hombres recibe su autoridad de la razón que rige el mundo. El sentido del mundo es común y los hombres se topan con él a diario, porque es la ley de su obrar y de su trato mutuo. Hemos ya aludido a que el contenido esencial de la razón es que toda existencia cósmica y humana es lucha. Esta lucha es al mismo tiempo νόμος en cuanto rige efectivamente todo el comportamiento de los hombres y de los Estados. El Estado está orientado a la guerra como su destino fundamental. Sólo bajo este punto de vista la ley escrita del Estado es expresión del común sentido. Resulta, pues, que Heráclito no ha pensado de manera distinta que Tirteo. Pero es de una gran importancia que uno y el mismo estado de la verdad, que se llama razón, por ser la doctrina ofrecida por Heráclito que los hombres tienen que conocer, pueda también llamarse *nomos*, por ser la regla por la que se rigen todas las cosas.

Forma capítulo aparte, en todo esto la oposición entre lo divino y lo humano. Esta oposición no se halla necesariamente incluida en la concepción de Heráclito sobre el sentido del mundo, siempre válido y norma del obrar del hombre, aunque éste no se dé cuenta de ello. Heráclito prepara aquí una parcela de su doctrina que hemos de comentar todavía expresamente y que parece denunciarnos la influencia pitagórica. Se trata de la acusada oposición entre la perfección divina y la nada del hombre (v., por ejemplo, 22 B 82, 83, 102, entre otros). Heráclito enfrenta la pluralidad de leyes humanas, que no son más que derivados imperfectos, a la única ley divina, que tiene también

los atributos divinos de la omnipotencia y la soberanía. Si la ley divina "basta para el todo" es porque es común y válida en todas partes.

El carácter radicalmente normativo de la verdad de Heráclito es algo que le distingue de todos los demás presocráticos. Hay en toda ella un fuerte acento ético.

Después de haber introducido de esta manera el concepto de común en 22 B 113 y de haberlo explicado, con la comparación con el *nomos* y como *nomos*, en 22 B 114, torna su pensamiento a la razón. Puesto que lo común tiene autoridad divina, es preciso seguirlo, lo mismo que hay que seguir a Dios, según la antigua sentencia griega.

Frente a esta suprema exigencia aparece mucho más paradójica la actitud del hombre. Hemos oído, en 22 B 113, que el pensamiento es común, pero resulta que los hombres creen tener un pensar propio. Aparece aquí la oposición ἴδιος : κοινός, en la que tenemos derecho a ver el matiz político del ἴδιον κερδός y del κοινόν ἀγαθόν. Los hombres se imaginan verdades especiales que no hay. Heráclito es el representante de lo común, que es la verdad, mientras que los hombres permanecen apegados a su parcelita, que es pura apariencia.

Desde el punto de vista de la historia de los problemas, esto es extraordinariamente instructivo. La contraposición verdad-error se concreta en la oposición común-individual, y no —como podría esperarse, por ejemplo, en un estadio ulterior de la filosofía— como oposición razón-sentido. Ésta no aparece todavía en Heráclito.

Los hombres creen tener un pensamiento propio, pero se engañan. Porque el pensamiento es una realidad común. Los hombres toman lo común por propiedad suya y viceversa. A pesar de alardear de su propio punto de vista, de hecho se rigen por lo común. En 22 B 89 tenemos un pasaje en el que se pone en conexión el concepto de lo común con el símil ya

comentado del durmiente. La relación entre común e individual es la misma que entre el despierto y el que duerme. "Los despiertos tienen un mundo común y uno; los dormidos están sumidos cada uno en el suyo". Hay que añadir que para Heráclito sólo es real el mundo de la vigilia; el mundo de los sueños es sólo un mundo de apariencia, sin realidad. La apariencia de lo individual (22 B 2) y la irrealidad del sueño coinciden plenamente.

Hagamos notar que el concepto de común no sólo les cuadra a la razón y al *nomos* como los dos aspectos formales de la verdad, sino también al decisivo objeto pensado que es el contenido de la verdad: según 22 B 80, la guerra es también común.

Sin embargo, hagamos notar en conexión con el contenido de la razón misma que el concepto del pensar, φρονεῖν, no sólo sirve para el hombre cuando conoce la razón, sino que acompaña también a la esencia del cosmos en su aspecto no ético, sino físico: el Fuego, que es la esencia de un cosmos en perpetua guerra consigo mismo, es llamado precisamente φρόνιμον [86].

Todo, pues, se halla así encadenado y junto. La guerra es la regla por la que se rige todo. La esencia, que late en el fondo oculto de todo (v. 22 B 123), es el fuego. La guerra es común y el fuego está dotado de razón y el hombre vive de acuerdo con esto común y con esta razón, que debería conocer con su propia razón. La razón se encuentra con la razón y la esencia de la razón consiste en ser común. Y el hombre no puede saltar las bardas de esto común y de esto razonable, en los que se mueve siempre, al pensar y al obrar; puede acaso, si es que puede, imaginárselo como un sonámbulo.

22 B 17 vuelve a repetir la característica del hombre en una formulación extraordinariamente aguda y estrechamente relacionada con las frases 22 B 1 y 2.

86 La prueba de K. Reinhardt (Hermes, 77, 1942, 25 sigs.) me parece absolutamente acertada.

Estamos viendo la importancia concedida por Heráclito a estos pensamientos. El carácter de verdad de su doctrina comienza por hacérsele objeto de reflexión, y, desde la reflexión, brota una tensión extrema: por un lado, la verdad, elevada a ley divina única, eterna, común; por otro lado, la existencia del hombre, arrinconado en opiniones sonambúlicas, que obedece la ley sin saberlo.

Y se ha confirmado lo que decíamos al principio: cuando Heráclito califica igualmente de razón a la vida del cosmos y a la acción humana, ha dejado dicho esquemáticamente, como ningún otro presocrático, que la ética y la cosmología están unidas. Una parte al menos de su secreto se halla encerrada en este nexo singular.

Podemos, pues, decir que Heráclito ha sido el primer filósofo griego que ha siquiera esbozado una ética filosófica en sentido estricto.

XXIV

Hemos de bucear ahora en el contenido de esta Razón eterna y común. Partiendo del estilo gnómico, totalmente asistemático, de Heráclito, no podemos pensar en presentar una doctrina completa y redonda, ni mucho menos en intentar una interpretación exhaustiva de todos los fragmentos que nos salgan al paso [87]. El mismo punto de partida de esta visión panorámica tiene que ser escogido más o menos arbitrariamente, ya que no tenemos ni la menor idea acerca del tema de que trataban los fragmentos inmediatamente siguientes al proemio.

---

[87] Hemos de prescindir también aquí expresamente de una confrontación con el artículo de K. Reinhardt (Hermes, 77, 1942, 1 sigs.); sus interpretaciones llaman acertadamente la atención sobre una serie de dificultades de nuestra interpretación, pero inciden, a su vez, en otras dificultades todavía mayores.

Vamos a decidirnos a empezar por el punto en que la confrontación con los Milesios es más patente. A partir de Anaxímenes, la cosmología arcaica está dominada por la idea de una mutación periódica del cosmos entre dos estados límites opuestos. En Jenófanes nos encontramos demostrada la periodicidad de los estados cósmicos por una serie de observaciones científicas naturales.

En Heráclito tenemos algo que está evidentemente muy cerca de esto. Sin embargo, la noticia 22 A 1 § 9 habla de una periodicidad tal que no parece rodar con fluidez. Por fortuna conservamos, en 22 B 31, un trozo importante del texto en el que se apoya la noticia: "Transformaciones del fuego: primera, mar; del mar, una mitad se transforma en tierra; la otra, en tempestad con rayos". Tal es, según el informador, el desenvolvimiento del mundo. El proceso contrario, el retroceso del mundo, es éste: "Y la tierra se deshace como mar, y se comporta de la misma manera a como se comportaba antes de hacerse tierra". La misma fórmula laboriosa y complicada muestra que nos encontramos delante de algo más que dos sencillos procesos, de acuerdo, por ejemplo, con la ley anaximénica de la condensación y la dilatación. El título suena: "Las transformaciones del fuego". Con esto se abarca todo cuanto va a seguir, que además estará numerado: lo primero es el mar, lo segundo son la tierra y el viento ardiente, por partes iguales; lo tercero (que no es nombrado en la referencia, pero que está indicado y es necesario probablemente por razón del contenido) son las cosas que nacen del viento ardiente: los astros. De cualquier manera es preciso rehacer el camino hacia atrás, hasta llegar de nuevo a lo primero, el mar. Y detrás del mar viene otra vez el fuego [88].

[88] Si ha citado otra vez o no el fuego al final de la frase —cosa de la que se puede dudar— es algo que, en el fondo, no es esencial para nuestra interpretación.

El concepto τροπαί (transformaciones o cambios) tiene su lugar apropiado en meteorología. Sirve para designar primeramente los solsticios, que se presentan periódicamente a lo largo del año como cambios de la órbita solar. En verano, el curso, que había ido hacia el Norte, se vuelve hacia el Sur. El símil está tomado del fuego solar. Lo demuestra el simple hecho de que el sol brote, en medio de las transformaciones, a través del viento ardiente. El fuego es algo opuesto a todo el cosmos. Las transformaciones son los cambios del fuego único en la pluralidad del cosmos, y viceversa.

Hagamos notar un detalle. El autor de la referencia parafrasea, sin demasiados remilgos y de un modo que a él le parecía evidente, las transformaciones en el sentido de que el fuego, "a través del aire", se transforma en humedad. Pero da la casualidad de que falta en Heráclito este elemento intermedio del aire —entre fuego y agua—, imprescindible, desde Anaxímenes, para la ciencia griega de la naturaleza. Y es que no habla precisamente de un proceso físico. Τροπαί significa oposición y no proceso. Y Heráclito deja de intento que los dos elementos inconciliablemente opuestos, el fuego y el agua, choquen entre sí sin mediadores de ninguna especie. El fuego se cambia o transforma en su contrario en un paso totalmente abstracto y mental.

Lo siguiente sí que es un proceso físico: del mar (por condensación) surge la tierra firme, y el vapor del mar se convierte en las llamas de los astros. El concepto διαβεῖσθαι es la transformación del concepto físico de dilatación.

Si quisiéramos reducirlo a una fórmula escueta, habríamos de decir que la transformación del fuego en el mar es metafísica, mientras que el ulterior desenvolvimiento del mar es, por el contrario, un proceso físico que corresponde, en lo esencial, al que ya conocemos de Anaximandro y Anaxímenes. Además, el mar, la tierra y los astros son partes visibles del cosmos,

pero ¿dónde situar el fuego del que, en última instancia, proviene todo? No está en parte alguna del cosmos, porque es, de manera invisible, el cosmos mismo en su totalidad.

Lo que Heráclito ha querido exponer ha sido el cambio del fuego en el cosmos que se ha ido desenvolviendo de él y, a su vez, del cosmos en el fuego único.

La interpretación puede parecer sutil, pero se halla confirmada por toda una serie de otros fragmentos que vamos a citar a continuación. Heráclito ha descrito continuamente, de distintas maneras, la oposición fundamental entre el cosmos y el fuego.

Tenemos, en primer lugar, dos pares de conceptos que ácaso estaban juntos en Heráclito. Uno de ellos se encuentra en 22 B 65: "El fuego es defecto y exceso". El segundo podemos sacarlo de 22 A 1 § 8: "El fuego es guerra y paz".

Cuando se llama paz al estado del fuego y guerra al estado opuesto del cosmos evolucionado, en que nos encantramos nosotros, estamos ante uno de los pensamientos más significativos y característicos de Heráclito. La unidad de la razón cosmológica y del nomos ético cobra aquí un aspecto de monumentalidad. El mundo de la pluralidad es el mundo de la lucha de cosas, hombres y Estados, unos contra otros. La lucha es la última realidad de este cosmos en la que el hombre vive permanentemente, aunque la impugne o rechace, como la ha rechazado Homero, sencillamente porque no ha entendido la razón, enseñada por Heráclito (22 A 22). Pero tampoco es ésta la realidad absoluta. Existe, por encima de ella, la realidad del puro fuego en la que todo es paz. Sólo que esta paz está oculta lo mismo que lo está el fuego esencial.

La realidad con la que hemos de contar es la lucha. Es común, como ya hemos visto (22 B 80), y se demuestra en el nacimiento y la muerte de las cosas, de la tierra, del agua y también del alma. Es el mismo estado de lucha que domina a los hombres, y el célebre fragmento 22 B 53 prueba que Herá-

clito está pensando en la guerra de la mitología homérica, en la que los más valientes —como Aquiles o Menelao— se elevan a la categoría de dioses, mientras que los más humildes caen en la esclavitud: "La lucha es padre de todas las cosas, rey de todas las cosas. A unas las presenta como dioses y a otras como hombres; a unas las hace libres y a otras esclavos". El concepto de lucha como esencia tanto del cosmos visible como de la vida humana tiene la misma amplitud que el concepto —tan parecido, bajo ciertos aspectos— de Eros de Hesíodo. Eros era también en parte el principio concebido especulativamente del devenir, de los dioses, y en parte el fatal poder irresistible que hace coincidir a Paris y Helena al principio de la epopeya. También Hesíodo había puesto, en cierta manera, la lucha como fuerza impulsora de la vida en la introducción de su *Erga*, aunque no le concediera un papel preponderante en su *Teogonía*. Y es que pertenece esencialmente a la vida humana, reflejada en *Erga*, pero no a la vida de los dioses. Saber además si la dualidad de principios que mueven el mundo, amor y odio, según Empédocles, se halla bajo la influencia inmediata de Heráclito, es una cuestión que tenemos que dejar abierta, pero que no puede ser ignorada.

El segundo par de conceptos no es menos curioso. El estado de fuego es exceso (κόρος), el estado del cosmos es defecto (χρησμοσύνη). Otra vez echa mano de palabras de la esfera ético-política, pero ahora son tales que no sirven únicamente para describir un estado; ponen también de relieve el impulso que mueve a los estados opuestos a un mutuo acercamiento. Porque el κόρος del fuego no es una riqueza segura dotada de consistencia, sino que es un exceso que lleva en sí mismo la inclinación a caer. El κόρος rueda por necesidad hacia la nada. Es lo que dice la antigua elegía del mundo de los hombres a la que acude Heráclito para hacer ver el movimiento de las cosas entre los dos polos. El estado de unidad del fuego

se disuelve por sí mismo. Asimismo, en la palabra χρησμοσύνη hay ya el ansia, el anhelo del estado opuesto de riqueza. Nos movemos, pues, en concepciones que parecen interpretar el devenir del cosmos con los cánones del mudable destino de la vida.

No tenemos más remedio que acordarnos de Anaximandro, cuyos "nombres poéticos", "injusticia y penitencia", para el tránsito de una cosa a otra, se hallan en el mismo plano. La χρησμοσύνη de Heráclito puede valer perfectamente como la penitencia por la culpa que el cosmos comete en el estado de κόρος. Es bien comprensible que la ciencia posterior de la naturaleza, aferrada a las categorías de la objetividad, haya tomado todo esto por pura metáfora. Pero, con los primeros Jonios, se realiza todavía con facilidad el paso del ser personal del mundo al cósico; y no como mitología, sino como recurso para dotar de perfiles intuibles al devenir cósmico por medio de la misma existencia humana. En el mismo Heráclito, no se trata de una ojeada ocasional desde un punto elevado, sino del establecimiento de una comparación de principio. El destino del hombre que se eleva de la pobreza a la riqueza o que se precipita desde la abundancia es realmente el mismo que hace ley en el cosmos, como lucha por la riqueza y caída desde la riqueza (tal como la han vivido también tantas ciudades jónicas en la generación de Heráclito). Es un destino al que no pueden escapar ni el hombre ni el cosmos.

Tenemos otra descripción de la oposición fuego-cosmos en 22 B 90: "Todas las cosas se cambian en fuego y el fuego se cambia en todas, como el oro por mercancías y las mercancías por oro". Este símil admite ser interpretado en distintas direcciones. Heráclito puede haber pensado en primer lugar en el infinito proceso del cambio, de los τροπαί. Incesantemente se está realizando el juego del canje recíproco. Luego, puede también haber acentuado la oposición existente entre la unidad del

oro y la pluralidad de las mercancías cambiadas por él y que se pone de relieve ya gramaticalmente. Finalmente, puede también haber aludido a la contraposición de valor que existe entre la masa indiferente de las más variadas cosas y la preciosidad del oro. En otras partes, Heráclito ha comparado también con el oro la verdad y la gloria alcanzada en la realidad de la lucha (22 B 9).

Podríamos también acudir a 22 B 124 como cimentación de 22 B 90: "El cosmos más hermoso es exactamente un montón de desperdicios echados a voleo". Lo que vemos como orden cósmico es sólo una masa desordenada de cosas que no admite comparación con el oro del puro estado de fuego. Estamos rozando la polémica contra la cosmología de los Milesios. Ya Jenófanes había manifestado bien a las claras su indiferencia frente a la complicada especulación de los Milesios. En Heráclito vuelve a aparecer agudizada, puesto que ya no es la simple desconfianza del hombre cargado de experiencias, sino el desdén del moralista por los sabelotodo y sobre todo la conciencia de conocer el mundo escondido de la unidad del fuego, en cuya comparación nuestro cosmos resulta insignificante.

De otras dos maneras es presentada todavía la relación fuego-cosmos; dos maneras que se mueven en direcciones completamente opuestas. Por un lado hemos de tomar juntos 22 B 50 y 22 B 10. Es importante 22 B 50, sobre todo teniendo en cuenta lo dicho a propósito del proemio: "Si se escucha no a mí, sino a la Razón, habrá que convenir, como puesto en razón, en que todas las cosas son una". La asombrosa oposición entre el yo de Heráclito que habla y la razón se hace comprensible, situándonos en la línea de pensamiento de los comienzos del libro (22 B 1). Verdad es que Heráclito es quien expresa la razón, pero ésta trasciende infinitamente las palabras del filósofo, porque es eterna y común. Por eso sabe muy bien Heráclito que él no es más que un conocedor de la razón, pero que

la autoridad no la tiene por sí, sino que proviene de la razón, que los hombres debieran haber conocido aun antes de que Heráclito les informase. También tiene importancia el concepto de ὁμολογεῖν, que significa, en primer lugar, "estar de acuerdo con, convenir con"[89]. Evidentemente no se trata aquí de un acuerdo con Heráclito o de los demás entre sí, sino con la razón, de donde resulta un juego de palabras, en virtud del cual el ὁμολογεῖν suena a "ser de acuerdo con la razón" o "ser conforme a razón".

Podemos añadir algunas observaciones a modo de excursus. El concepto ὁμολογεῖν tiene también en Heráclito una significación terminológica fundamental. La noticia 22 A 1, de fiar en cuanto a la transmisión de los conceptos, nos dice que Heráclito ha llamado al estado de fuego no sólo "paz", sino también ὁμολογία. También aquí está bien visible el doble sentido. La palabra quiere decir, en primer lugar, la concordia sencillamente, o sea, una forma de la paz; por otro lado, alude a la conformidad de la realidad con la razón, que se manifiesta en el hacerse visible de la esencia común de las cosas, del fuego. La ὁμολογία significa, pues, tanto —subjetivamente en 22 B 50— el dominio de la razón en el pensamiento del hombre como —objetivamente en 22 A 1— el total señorío del fuego, que es el contenido de la razón sobre el cosmos. No podemos rechazar la idea de que Zenón de Kitión se haya referido de intento a este pensamiento y a esta serie de conceptos al poner como meta de la vida el ὁμολογουμένως ζῆν.

Decir que el hombre tiene que estar en conformidad con la razón es reconocer que la esencia del cosmos es la ὁμολογία. Porque esto es lo que se expresa con la fórmula "todas las cosas son una". Podemos añadir además lo que se nos dice en 22 B 10 como conclusión del fragmento (¿o se trata más bien de un

[89] V., por ejemplo, Meliso 30 B 8 y en otras partes.

fragmento independiente?): "De todos se hace uno y de uno se hacen todos". Ésta es la forma más abstracta de la oposición fuego-cosmos. Frente al uno se hallan todas las cosas, como las mercancías frente al oro [90]. La oposición del uno ilimitado a la pluralidad sin límites se hallaba ya en Anaximandro en la relación del principio con los infinitamente muchos mundos. Pero no se puede pasar por alto una diferencia fundamental. En Anaximandro, el principio produce de sí los mundos en un fenómeno de separación espacial. Pero Heráclito no dice: "De lo uno lo mucho", sino: "Del uno todas las cosas". Lo uno se transforma ello mismo por completo en todas las cosas. Cuando se ha alcanzado el estado de "todas las cosas", el uno se ha vertido por completo en él. El fuego no es un suelo firme del que van brotando todas las cosas (para esto hubiera sido muy poco apropiado por su naturaleza), sino que todo él se cambia en el conjunto de las cosas, de suerte que existe invisible y completo en el cosmos evolucionado. El fuego se contrapone al cosmos de tal modo que nunca puede ser hallado en parte alguna del cosmos como una parte visible individual. Como es el uno, que se transforma por completo en todas las cosas, nunca puede coexistir con "todas las cosas".

Pero, si el fuego es uno en este preciso sentido, cabe pensar que tiene alguna relación con la significación que da Jenófanes a la unidad de Dios. No se halla aquí operante sólo el principio especulativo de que el principio debe ser lo más simple, sino que se une también la exigencia teológica de la conveniencia, del προσῆκει. Esta relación se halla confirmada al encontrarnos con que Heráclito habla en otras partes del fuego en un sentido bien distinto. 22 B 64 dice: "El rayo: timonel de todas las cosas". Un sentido bien claro se halla inmerso en un estilo

---

90 V. más adelante Empédocles 31 B 17, 1 sig., fundamentado en la misma fórmula esquemática, precedente acaso de Heráclito.

oscuro y conceptuoso. Las dos imágenes unidas en la misma frase del rayo abrasador que se precipita y del navío pilotado en el mar (v. el mundo-navío de Tales) han de ser tomados como contrapuestos. El rayo es el arma real de Zeus y el uno puede también ser llamado Zeus en Heráclito (22 B 32). El fuego es el gobernador divino de todas las cosas y posee una propiedad que hallamos atribuida también en el ilimitado de Anaximandro con una comparación semejante. También lo ilimitado es inmortal, como los dioses, y lo gobierna todo (12 A 15). Pero, en Heráclito, es el rayo el que gobierna. Ha sido el arma con que Zeus ha echado por tierra a los Titanes y con la que ha castigado su soberbia.

¿Encontramos en Heráclito también este matiz? Topamos aquí con uno de los más curiosos aspectos a la doctrina de Heráclito; curioso y desconcertante, ante todo, porque fue sólo en la baja Antigüedad cuando se instaló, sin demasiada violencia, la analogía con el fuego infernal que castiga, de la escatología cristiana. Pero vale aquí la misma regla que para la relación de Heráclito con el estoicismo. No hay duda de que la coincidencia de pensamientos por encima de siglos nos pone sobre aviso de que seamos extremadamente cautos para no mezclar lo antiguo y lo nuevo. Con todo, el hecho de que el estoicismo haya incluido en su sistema ciertos puntos de vista que suenan como algunos de Heráclito no contradice suficientemente la posibilidad de que tales ideas se encontrasen efectivamente en Heráclito. Y el que Hipólito de Roma halle en Heráclito el juicio final no excluye *a priori* el que apareciese realmente en Heráclito un pensamiento parecido. Sin embargo, la demostración positiva de la autenticidad hay que sustentarla sobre los textos y el mundo del mismo Heráclito.

Y tenemos, en primer lugar, 22 B 66: "Cuando sobrevenga el fuego, el fuego mismo discriminará y prenderá en todas las cosas". Reinhardt (*Parmenides u. d. Geschichte d. griechischen*

Philosophie, 164 sigs.) ha analizado este texto, que él da como cita, y llega a la conclusión de que sólo es auténtico el concepto καταλήψεται, y que éste está tomado de 22 B 28. Parece que esto es ir demasiado lejos. 22 B 28 prueba en principio únicamente que καταλήψηται es auténtico. Reinhardt ha demostrado que la palabra κρινεῖ no puede provenir de Heráclito y que es una exégesis tardía del καταλήψεται. A primera vista, también parece extraña ἐπελθόν, pero, cuando se la pone junto a pasajes (como, por ejemplo, Solón, Fragm. 1, 8 o 3, 16 y, sobre todo, 14, 10 Diehl) en los que se habla de la proximidad de una desgracia y de un castigo en el futuro, no parece que deba escandalizar el simple uso de esta palabra.

Pero lo decisivo es que tenemos, en 22 B 16, otra prueba a la que, curiosamente, no parece haber prestado atención Reinhardt: "¿Cómo podría uno ocultarse de lo que nunca se pone?" Por el simple tenor de la frase resulta claro el sentido. Se establece una contraposición entre el fuego del sol que se pone de continuo y el fuego cósmico que nunca se pone. Homero dice de Helios, en relación con el perjurio y el crimen, que todo lo ve y oye. Pero Heráclito va más lejos que Homero. Helios se pone todos los días, y entonces no ve ni oye nada, por donde lo que sucede en la noche permanece impune, mientras que, por el contrario, al fuego cósmico, en su eterna presencia invisible, nada se le escapa. No cabe duda de que está pensando en los malhechores, a los que se avisa y amenaza con la omnipresencia vigilante del fuego.

Está luego la alusión de Temistio (*Paraphr. Arist.,* pág. 231, 8 Sp.), que Reinhardt (*o. c.* 167 sig.) malinterpreta a su gusto: "Heráclito considera el fuego el único elemento del que brotan todas las cosas. Por eso nos atemoriza cuando nos amenaza con que el fuego lo abrasará todo alguna vez..." Poco interesa tratar de ver aquí una coincidencia de cristianos y estoicos en uno y el mismo malentendido del fuego heraclitano como

juicio, sobre todo teniendo en cuenta que para el estoicismo antiguo el incendio del mundo no coincidía en modo alguno con el juicio final. Resultaría siempre difícil hallar documentos a favor. El giro característico de Temistio de que Heráclito amenaza con el fuego y que lo concibe, por tanto, como una fuerza moral y de que entiende el cambio del cosmos en el fuego como un juicio se halla más bien confirmada por 22 B 16 —que sólo sobre este fondo tiene un sentido—, lo mismo que por 22 B 66, bien que hayamos de prescindir del κρινεῖ y que el indeterminado πάντα cause la impresión de que el autor que ofrece la cita ha recortado una indicación general más precisa de Heráclito a fin de poderla utilizar para sus fines propios. Hemos visto ya en el proemio cuánto insiste Heráclito en la falta de responsabilidad de los hombres. Para él, la manifestación del fuego, al final de este período cósmico —del fuego "con el que tuvieron un trato diario sin reconocerlo" (22 B 72)—, sería un castigo aniquilador tanto como lo fue el rayo de Zeus para los Titanes ensoberbecidos. La doctrina de la transformación de los estados del mundo tiene, pues, un contenido ético del que se hallaban infinitamente alejados un Anaxímenes o un Jenófanes.

Confirma todo esto el que el fuego —como hemos visto— sea llamado φρόνιμον, que es tanto como capaz de saber y querer (según 22 B 64). Es más, el fuego es esa φρόνησις común de la que participa también el hombre sin darse cuenta y por la que tendría la posibilidad de conocer el fuego y la ley de la existencia, si fuera razonable.

Todo esto nos lleva, por fin, a un último punto de vista, bajo el cual ha descrito Heráclito el fuego: el fuego es mente. Todavía más: el fuego es también alma, y el alma es fuego.

Recordemos las ideas pitagóricas de que el alma consta de la sustancia de los astros, o sea, que propiamente es fuego. Es algo que vuelve con Heráclito. Hablaremos más tarde de que,

para Heráclito, el alma brota asimismo de la humedad por evaporación, lo mismo que los astros ígneos. El alma es de naturaleza ígnea y cuando está completamente seca (22 B 118), o sea, del fuego más puro (a pesar de que Heráclito —acaso intencionadamente— evita usar el nombre de fuego), es cuando es "más sabia", porque es cuando es más capaz de captar lo común que hay en ella y de conocer la naturaleza ígnea semejante del cosmos.

Sólo basándose en esta línea de pensamiento es posible que Aristóteles (*De anima* 405 a, 25-29 —reflejado sólo en parte en 22 A 15—) haya dicho sin rodeos que Heráclito considera el alma como principio del cosmos por cuanto el alma es precisamente evaporación. El principio de las cosas y el alma serían los dos de la misma naturaleza sumamente móvil, y lo dotado de movimiento sería conocido por lo también en movimiento. Hay aquí mezclados elementos de la visión platónica de Heráclito, es decir, de una imagen de Heráclito estilizado en doctrina del infinito devenir, en oposición a la doctrina eleática del ser. Pero resulta inequívoca la igualdad alma = evaporación = fuego cósmico; resulta inequívoco que el alma es capaz de conocer el fuego común por ser de la misma naturaleza. Cuando Aristóteles habla de la movilidad de ambos es que Heráclito ha hablado de su vitalidad. Para ello debe de haberse apoyado en 22 B 30. Hay que añadir que, para Aristóteles, el fuego cósmico es también claramente "evaporación". Esto parece contradecir a su naturaleza trascendente, pero algo de este tipo tiene que haber habido en Heráclito, como aparece por 22 A 15. El fuego cósmico, como ser viviente, necesita, aunque se halle oculto, de nutrición permanente por la evaporación de la misma manera que el alma y los astros. Las tres formas del fuego se hallan, pues, en mutuo parentesco. El fuego del alma se alimenta como el cósmico y es portador de la misma mente; por eso tiene la posibilidad de conocer a su pariente y, por eso también,

pueden Aristóteles y los doxógrafos llamar precisamente alma del mundo al fuego cósmico.

No podemos indicar cuál es la evaporación de la que se nutre el fuego total, pero tiene que ser de la misma naturaleza escondida que el fuego mismo; sin embargo, aquí nos falla la tradición.

Hay algo que salta a los ojos tras lo que llevamos dicho: este fuego, cuyas "transformaciones" son el cosmos, que es gobernador del cosmos, juez de insensatos y portador de la mente, tiene bien poco que hacer con el objetivo principio de todas las cosas, del que hablan los Milesios y Jenófanes. Resulta más equívoco que esclarecedor el tomar el fuego heraclitano como algo muy cercano al aire de Anaxímenes o al mar de Tales. El fuego no es una parte señalada del cosmos, situada en un lugar espacial o materialmente central. Su relación al cosmos es mental y abstracta. Objetivamente es pura oposición al cosmos, algo completamente distinto a lo demás, por muy predominante que sea en el cosmos. Es una última paradoja el que el cosmos, en su naturaleza más secreta, sea fuego. Al mismo tiempo, el fuego está dotado de propiedades personales. Es mente como el alma y divinidad justiciera como el rayo que Zeus lanza.

Pero todavía hay un punto que no hemos comentado con detención, a pesar de que hemos tenido que prestarle atención de continuo. Del cambio del fuego en el cosmos, concluye Heráclito la identidad del fuego con el cosmos. En 22 B 10 había dicho que del uno se originan todas las cosas y de todas las cosas el uno. Es una lógica curiosa la seguida aquí por Heráclito. Puesto que fuego y cosmos se transmutan mutuamente de continuo, son una misma cosa. Esta ilación de que las oposiciones que tienen lugar una detrás de otra son idénticas entre sí vuelve bajo distintas formas una y otra vez en Heráclito. El ejemplo más sencillo lo tenemos en 22 B 57, en polé-

mica contra Hesíodo, probablemente contra su genealogía del día y la noche en la *Teogonía* (123 sig.): "Maestro de los más es Hesíodo. Y creen que él es quien más cosas sabe cuando ni siquiera conoció que el día y la buena consejera de la noche no son sino uno". Día y noche son el prototipo de todas las sucesiones periódicas. Si tenemos en cuenta cuán a menudo ha comparado expresamente Heráclito su fuego cósmico con el sol (22 B 31, B 16, también B 30, a propósito del cual v. más abajo pág. 247 sig.), puede llegarse a la conjetura de que Heráclito había llamado día y noche a los estados opuestos del cosmos. El estado de fuego sería el correspondiente al día y el estado de cosmos al de la noche, y tampoco a esta comparación —lo mismo que a las de paz-guerra y exceso-escasez— debe de haberle faltado su sentido ético. Según esto, la observación 22 B 57 adquiere una importancia especial. Día y noche son una y la misma realidad, porque van la una detrás de la otra.

Heráclito ha puesto además de manifiesto la identidad de los opuestos en un montón de ejemplos. Le interesa ante todo dejar asegurada del mejor modo posible la identidad de fuego y cosmos y por eso busca la demostración del principio formal de identidad de los opuestos en los más distintos campos de la vida. Un ejemplo característico lo tenemos en 22 B 61 sobre el agua del mar, que es al mismo tiempo saludable (para los peces) y mortífera (para los hombres).

Respecto al cosmos mismo, tenemos el fragmento 22 B 30, un trozo capital de Heráclito, cuya medula es la afirmación: "El cosmos es fuego". Verdad que tal identidad no es visible, sino invisible, como nos asegura expresamente —apuntando a lo anterior— en 22 B 54: "El ajuste invisible es más fuerte que el visible". El "ajuste invisible" de las cosas es "más fuerte que el visible" en el mismo sentido en que el *nomos* divino domina sobre las leyes humanas (22 B 114). "La naturaleza gusta de

esconderse", se nos dice luego en el fragmento 22 B 123. Pero los hombres no conocen la naturaleza oculta del mundo y ni siquiera son capaces —como dice sarcásticamente Heráclito en 22 B 56— de captar las cosas visibles. ¿Cómo podrían comprender lo invisible, a lo que sólo se acerca uno, cuando se va detrás de lo común y de la razón?

Pero la verdad es que, a pesar de que Heráclito se acerca aquí también a la oposición entre lo visible, es decir, el primer término de la realidad perceptible por los sentidos, y lo invisible, o sea, el fondo inteligible (lo mismo que le sucede a Parménides, sorprendentemente al mismo tiempo y, sin embargo, con absoluta independencia), se encuentra bien alejado de la oposición entre conocimiento sensorial y espiritual. Un curioso pequeño fragmento (22 B 7) nos muestra cómo el φρονεῖν no es más que una especie determinada de percepción: "Si todas las cosas se volvieran humo, las narices las discernirían". Que puede ser parafraseado de la siguiente manera: con los ojos vemos solamente la pluralidad del mundo desarrollado y no la unidad del fuego. Y ello es porque, cuando hablamos simplemente de la pluralidad, utilizamos unilateralmente un único tipo de percepción. Pero en realidad conocemos contemporáneamente la pluralidad con un tipo de conocimiento y con el otro la unidad. Dado el caso de que todo el cosmos se volviese humo, tendríamos, por el contrario, que los ojos percibirían efectivamente la unidad del humo, mientras que, al mismo tiempo, la nariz percibiría la pluralidad de los distintos olores de las cosas. En el presente estado del mundo sucede que el φρονεῖν (en coordinación absoluta con la vista) percibe la unidad, mientras que contemporáneamente el ojo ve la pluralidad.

Esta manera de concebir las cosas es de suma importancia para el pensamiento griego. La filosofía griega distingue efectivamente un mundo de primer plano y un mundo de fondo y considera a éste el mundo propiamente dicho. Pero no llega

hasta el punto de disolver el mundo inmediato en una pura apariencia que se puede y debe superar y aniquilar. Cierto es que el mundo inmediato —el mundo del cosmos de Heráclito y el mundo de la opinión de Parménides— no es el verdadero mundo, pero, aun descansando en un conocimiento insuficiente y de corto vuelo, es con todo necesario, ya que también este conocimiento insuficiente se halla fundamentado en la naturaleza del hombre. Opinar pertenece también a la naturaleza del hombre. Y cuando —siguiendo la comparación de Heráclito— el ojo descubre el verdadero mundo de la unidad, también la nariz capta algo que, ciertamente, es de una verdad menos densa, pero que, sin embargo, existe. Verdad y apariencia, invisible y visible son opuestos sólo bajo un punto de vista, mientras que bajo otro aspecto los dos son necesarios en su ordenamiento jerárquico.

Vamos ahora a interpretar en detalle la equiparación ya citada de fuego y cosmos de 22 B 30: "Este cosmos, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los dioses ni ninguno de los hombres, sino que fue desde siempre, es y será fuego eternamente vivo que se enciende mesuradamente y mesuradamente se apaga".

Dos cosas se nos dicen del cosmos. Una, que es el mismo para todos. Y nos acordamos en seguida de que también la razón, en el proemio, era "común", es decir, la misma para todos. Lo mismo pasa aquí con el cosmos. Porque el objeto de la razón es, bajo un aspecto, la guerra, y, bajo otro, el cosmos, como campo de batalla. El pensar, lo mismo que lo pensado, la realidad a la que se refiere, son "comunes" y "los mismos para todos". Late en el aire de este pasaje la polémica contra Anaximandro y Jenófanes, que habían aceptado un número ilimitado de mundos.

Después se nos dice del cosmos que es eterno y no "hecho". La expresión polar "dioses... hombres" sólo quiere subrayar que el cosmos nunca ha sido "instituido". 'Εποίησε no tiene por

qué ser entendido como crear en el sentido veterotestamentario. Κόσμον ἐποίησε contiene un único concepto: establecimiento del orden en todas las cosas. Sólo así podemos captar la polémica latente en esta observación. Ningún griego ha hablado de la creación del mundo. Por el contrario, la idea de orden del mundo está ya presente cuando Hesíodo, al final de su *Teogonía* (885 sigs.) nos presenta a Zeus repartiendo a los dioses sus honores. También puede ser que el Dios de Jenófanes haya ordenado el cosmos (v. 21 B 25). Heráclito se revuelve contra estas concepciones: no hay un Dios que haya ordenado el cosmos desde fuera porque lo que gobierna el cosmos no es otra cosa que el mismo fuego que es invisiblemente idéntico con el cosmos.

También el fuego tiene sus predicados. Es "eternamente vivo". El fuego es un viviente y no se limita a ser la sustancia oculta del cosmos. Como viviente, está dotado de mente y semejante al alma por su naturaleza. Aunque de otra manera ya Anaxímenes había concebido el cosmos como viviente cuando establecía el paralelo entre la importancia del aire para el cosmos y la respiración del hombre (13 A 2). Kranz (Hermes 73, 1938, 99) tiene perfecto derecho a establecer la igualdad etimológica entre vivir (ζῆν) y arder (ζεῖν) apoyándose en Heráclito, aunque sólo tenemos a mano un único y corto testimonio expreso (38 A 10). El fuego de Heráclito está vivo, y eternamente vivo, no de otra manera a como la razón —según 22 B 1— es eternamente existente como los dioses inmortales.

El final del fragmento 22 B 30 fija la atención sobre la identidad del cambio periódico entre fuego y cosmos. El estado de cosmos es el irse apagando del fuego que se va transmutando en todas las cosas y, cuando el cosmos va involucionando de nuevo, se vuelve a encender el fuego. Hemos de ver todavía cómo Heráclito, tanto aquí como en los conceptos de τροπαί (22 B 31) y en el modo de expresarse en 22 B 16, va siempre

de la mano de la imagen del fuego intramundano del sol. También el sol se va apagando y encendiendo "mesuradamente" (v. pág. 226, sobre 22 B 6).

Queda dicho con esto que la medida sólo puede ser entendida en sentido temporal. Cualquier otra interpretación supone la destrucción del claro pensamiento fundamental: el cosmos es fuego, lo mismo que el día es noche, porque la noche sigue al día y el cosmos al fuego [91]. La palabra μέτρα nos dice también que Heráclito está pensando en una determinada medida. Anaximandro (12 A 9) había hablado de un cierto orden temporal de la culpa y la penitencia o pena sin que las noticias conservadas nos dieran números determinados. Pero Heráclito nos ha dado estas cifras. En él se presenta por primera vez el concepto del "gran año" como suma de diez mil ochocientos años usuales, que es el producto de multiplicar trescientos sesenta años por treinta. Trescientos sesenta es el número de los días del año y treinta es el lapso de tiempo entre dos generaciones (22 A 19). Después de trescientas sesenta generaciones tiene, pues, lugar el término del curso del estado de fuego y de cosmos. La palabra τροπαί, que significa en 22 B 31 el cambio del fuego en cosmos, alude también sin duda al solsticio —cambio de giro del sol— a mitad y a finales del año. Los cambios del curso anual del sol están, pues, ordenados de manera equivalente, y el tiempo que el sol emplea en su viaje de ida y vuelta corresponde —aunque a escala muy ampliada— al que necesita el fuego cósmico en su camino de ida y vuelta. El segundo elemento de esta multiplicación, al lado del concepto del año solar, es el de generación, la medida fundamental de la

---

[91] Por eso es comprensible que Aristóteles (*De coelo* 279 b 12 sigs.) haya juntado a Heráclito con Empédocles a causa de este ritmo temporal, mientras que Platón (*Sof.* 242 D) ha podido, por el contrario, contraponer Heráclito a Empédocles por la identidad entre el cosmos y el fuego.

vida humana[92]. No podía representar Heráclito de manera más transparente tanto que el fuego cósmico, como viviente, es semejante al hombre, como que recorre una órbita parecida a la del fuego intramundano del sol en cuanto naturaleza ígnea. La sucesión fuego-cosmos puede llamarse tanto año cósmico (dividido en dos mitades por los τροπαί) como generación cósmica. A este propósito, apenas es necesario suponer, por ejemplo, el influjo de determinadas formas del pensamiento oriental.

Es de gran importancia, por el contrario, el que este cambio, que se realiza mesuradamente, es decir, según medida, se halle bajo la ley de la εἱμαρμένη. Este concepto aparece de muchas formas en las noticias sobre Heráclito. En Aec. (I, 27, 1) se presenta precisamente como cita. Pero contra esta cita surgen algunas dificultades[93] que no impiden, sin embargo, admitir el concepto en sí. El texto principal de Aecio no es estoico, como lo demuestra la repetida mención del concepto en 22 A 1[94], en un contexto indudablemente libre de la influencia estoica. La investigación ha caído aquí en un sofisma hipercrítico característico; el hecho de que la *heimarmene* juegue un papel esencial en el estoicismo no basta como demostración de que no pueda aparecer en Heráclito y de que los pasajes aducidos sean todos manipulaciones estoicas. ¿Es que el concepto de átomo no ha podido ser de Demócrito por haber sido más tarde epicúreo? No tenemos más remedio que admitir que Heráclito ha utilizado la palabra *heimarmene* para indicar la inflexibilidad del cambio[95]. Y con ello adquiere el proceso cosmológico un sentido ético. La *heimarmene* no es más que un refuerzo de lo que en

---

[92] V. a este propósito H. Fränkel, Am. Journ. of Philol., 59, 1938, 89 sigs.

[93] V. Diels en 22 B 137.

[94] VS I, pág. 141, cita 10 y 22.

[95] Recordemos que Heráclito amenaza a los necios con este cambio (22 B 16 y B 66).

22 B 114 era *nomos,* regla de vida, pero no sólo una regla a la que hay que obedecer, sino que se impone en cualquier circunstancia con necesidad de ley divina.

XXV

Vamos a entrar ahora en la estructura detallada del cosmos. Hemos visto ya, en 22 B 31, que, después de la transformación del fuego en el mar, quedaba instaurada una evolución ulterior, puramente física, que llevaba, por una parte, del mar a la evaporación ígnea y, por otra, a la tierra firme.

Nos parece oportuno citar aquí primeramente un fragmento (22 B 76) conservado en varias divisiones que, con la vestidura de la doctrina de los opuestos, contiene un proceso de suyo completamente físico: "Vive (a) el fuego de la muerte de (d) la tierra y vive (b) el aire de la del (a) fuego; vive (c) el agua de la muerte del (b) aire, y de la muerte del (c) agua vive (d) la tierra".

Hemos tratado de presentar, señalando con letras, la absoluta regularidad de la enumeración. Nos encontramos aquí, por vez primera, con un testimonio indudable de la escala de los cuatro elementos ordenados según el esquema anaximénico de la densidad cada vez mayor. Hay huellas de los cuatro elementos en Jenófanes y se encuentran con seguridad en Empédocles. Todo esto quiere decir —como ya hemos hecho observar anteriormente— que nos encontramos delante de un trozo de doctrina pitagórica; pero es plenamente heraclitano el que el fenómeno de la condensación del fuego hasta la tierra —y la vuelta al fuego en un encadenamiento circular— se halle encerrado en el par de conceptos vida y muerte. Cuando el fuego se convierte en aire quiere ello decir que nace el aire y que muere el fuego. La aparición del uno es la muerte del otro. Bajo otra forma,

es un pensamiento completamente semejante al expresado por Anaximandro en 12 B 1. Pero Heráclito no sólo llega a mostrarnos el tránsito de un elemento a otro, sino que nos presenta este tránsito como un ejemplo de la identidad de vida y muerte.

En 22 A 1 tenemos una noticia importante sobre la cosmología de Heráclito en concreto. Por ella nos enteramos no sólo de lo que Heráclito ha dicho, sino también de lo que, contra lo que esperaba Teofrasto —al que se remonta la noticia— ha dejado de decir. Según ella, Heráclito no se ha explicado ni sobre la forma de la tierra ni sobre la bóveda celeste que la abraza. Son las mismas lagunas que ya habíamos encontrado en Jenófanes. Precisamente estos dos problemas, cuya solución es imprescindible para una construcción geométrica del globo del mundo, no les han interesado en absoluto a Jenófanes ni a Heráclito. En aquél chocaban con la desconfianza del hombre cargado de experiencia del mundo y en éste con el desdén del moralista, al que únicamente interesa de verdad lo que los hombres necesitan para obrar rectamente.

Lo que se nos comunica positivamente podemos dividirlo en varios grupos:

1. En la enumeración de la serie de los astros, Heráclito se atiene a Anaxímenes: estrellas, sol, luna. Veíamos que en Anaxímenes era fruto de un pensamiento especulativo: la importancia central del sol. En Heráclito podemos rastrear algo semejante. Cuando dice en 22 B 99: "Si no hubiera sol, tal vez a causa de los demás astros sería aún la noche buena consejera", no puede querer decir más que el sol por sí solo produce la luz del día, porque los demás astros carecen con mucho del fuego suficiente. Según Macrobio (*Comm. in Somn. Scip.* I, 20, 3), Heráclito ha llamado al sol "fontem caelestis lucis", o sea, principio único de la luz del día.

Vuelve a separarse de Anaxímenes, al negar la iluminación de la luna por el sol. Esto —exactamente igual que a Jenófa-

nes— le resultaba demasiado especulativo y no casaba bien con su sencillísima explicación de las órbitas y del fuego de los astros. Por otro lado, tenía que hallar la razón de por qué la luna, que está más cerca de nosotros, ilumina menos. Sencillamente: la luna es menos clara porque se mueve por un lugar menos limpio. Algo parecido hemos encontrado en Jenófanes. La doctrina de que la región hasta la luna es impura la hemos ya señalado como pitagórica; sólo que en el pitagoreísmo va unida a la doctrina del alma, mientras que en Heráclito no sirve más que como explicación de la más escasa luz de la luna.

2. Es curioso lo que Heráclito nos ha dicho sobre la forma del sol y de la luna: vendrían a ser como dos copas abiertas en las que se van depositando las evaporaciones. La palabra parece indicar que Heráclito conecta con las imágenes mitológicas del vaso del sol o de la nave solar, en la que se halla Helios y con la que se traslada por el Océano de Oeste a Este durante la noche. También puede suceder —como supone Kranz (Gött. Nachr. Phil.-Hist. Kl., 1938, 156)— que Heráclito sea deudor en este caso de concepciones orientales. De cualquier modo parece que ya Alcmeón había hablado de tales copas (24 A 4), bien que en él eran los recipientes de los astros inmortales. Bien a las claras nos muestra la despreocupación con que Heráclito ha tratado estas cuestiones el que no se haya ocupado para nada de responder a la cuestión de cuál es el origen de tales copas y de cómo pueden mantenerse en el aire.

Debemos citar también aquí 22 B 3, donde se nos dice que "el sol tiene la extensión de un pie". No cabe duda de que esta afirmación suena a burla descarada de las opiniones más razonables sobre el tamaño del sol tanto antiguas como modernas[96]. No se trata más que de desplantes polémicos, al modo que Epicuro ha hecho suya esta tesis no más que para demostrar su

[96] V., a modo de ejemplo, Empédocles (31 A 56) o Anaxágoras (59 A 72).

absoluta indiferencia frente a la investigación de las ciencias de la naturaleza. Algo así debe de suponerse ya en Heráclito.

3. Sobre la luz de los astros tenemos algunos datos no completamente claros en 22 A 1 § 9 sig. y A 12. Heráclito parece haber explicado el día y la noche por la ascensión de dos evaporaciones opuestas, una clara y otra oscura. Las dos se concentran en las copas y producen sucesivamente el día y la noche. Nos hallamos, pues, ante una sorprendente etiología de la noche que se aparta de todo lo que hemos ido encontrando hasta el momento. Desgraciadamente no está claro cómo se dividen las dos evaporaciones por razón de su procedencia. Según 22 A 1 § 9, la una proviene de la tierra y la otra del mar; pero no se nos determina cuál de ellas procede de cada sitio. También nos gustaría saber qué es lo que se cela tras la expresión de 22 A 12: de que los astros se encenderían πρὸς φαντασίαν. El concepto parece llevar a la conclusión de que la luz de los astros es sólo una impresión subjetiva que no concuerda necesariamente con la realidad, al modo que en Jenófanes la órbita circular de los astros descansaba en una impresión sensorial puramente subjetiva. Pero no podemos ir más lejos por esta vereda.

Es interesante, por el contrario, que en la misma oposición de dos evaporaciones, una clara y otra oscura, se justifique la aparición de las estaciones del año, del tiempo bueno y del lluvioso y de los vientos. Se trata de una explicación completamente unitaria tanto para el día y la noche como para el invierno y el verano, para la cual, sin embargo, Heráclito acude, como base esencial, a la lucha perenne entre la claridad y la oscuridad.

Podemos añadir ahora 22 B 6, que ha de ser leído dentro de la concepción completa a que alude Platón (*Rep.* 498 A). El sol se enciende y se apaga todos los días. Por su contenido, esto está plenamente de acuerdo con Jenófanes (21 A 41 y

41 a); sólo la fórmula es nueva. "El sol es nuevo cada día" porque continuamente está subiendo vapor hasta él, nutriéndolo y quemándose en él. Vale la pena echar una nueva ojeada al paralelismo ya aludido entre el sol y el alma: también las almas se levantan de lo húmedo como vapores (22 B 12). Cabe suponer que también acerca del alma ha enseñado Heráclito que es nueva cada día, que se enciende y se apaga. Ya entre la moralística jónica corría el pensamiento (que ya desde antiguo era un dicho corriente —Homero, *Od.* 18, 136 sig., Arquíloco Fragm. 68 Diehl y más tarde Demócrito 68 B 158—) de que el pensamiento del hombre es nuevo cada día. Puede perfectamente Heráclito haber hecho derivar la significación de todo esto para indicar un sustancialmente nuevo devenir diario del alma y del sol. También 22 B 26 habla del encenderse y apagarse (apagarse por el predominio en ella de lo húmedo y oscuro) del alma.

Pero el texto platónico de 22 B 6 nos trae también a las mientes el 22 B 30. La imagen del fuego cósmico, encendiéndose y apagándose periódicamente, está orientada por la imagen del sol que se apaga y se enciende todos los días. El sol es cosmológicamente un remedo lejano del fuego cósmico y al mismo tiempo la imagen fundamental visible que da perfiles a lo invisible. Ya hemos visto en 22 B 16 cómo Heráclito coloca en mutua oposición el fuego solar y el fuego cósmico.

Hemos de añadir todavía dos detalles característicos. En estrecha relación con cuanto llevamos dicho, hállase la etiología de los solsticios y de los eclipses. Aristóteles (*Meteor.* 354 b 33-355 a 5) cita como anónima la siguiente doctrina: "...por eso hacen reír todos los anteriores que creían que el sol se alimenta de la humedad. Algunos llegaban hasta a afirmar que ésa era la causa de los solsticios, ya que no era posible que los mismos lugares proporcionasen siempre al sol la alimentación suficiente. Pero el sol no tiene por qué alimentarse ni perecer, porque tam-

bién el fuego visible vive mientras es alimentado, y sólo la humedad es el alimento del fuego". Esta doctrina de que el sol va buscando su alimento, como un animal por la pradera, se halla documentada por otras fuentes. Teofrasto (*De igne* 4) la presenta también sin dar nombres. La encontramos asimismo con seguridad en el sofista Antifón (87 B 26), que depende también de Heráclito en la doctrina de la copa del sol (87 B 28). Luego la conocemos en los estoicos, a través de Aecio (II, 23, 5). Con la mayor probabilidad, la raíz de la coincidencia de Antifón, el estoicismo y Aristóteles hay que buscarla en Heráclito como autor de esta teoría. El sol, lo mismo que el fuego cósmico y el fuego anímico, es un ser vivo que busca su alimento y que, como el ganado, va buscando distintos lugares de pasto en invierno y en verano. Esta peregrinación del sol es su camino entre los solsticios.

La interpretación de los eclipses de sol presenta las mismas características: "El sol no rebasará sus medidas; que, si las rebasara, las Erinias, servidoras de la justicia, sabrían encontrarlo" (22 B 94). Las medidas —lo mismo que en 22 B 6 y B 30— han de ser entendidas como los tiempos fijados para encenderse y apagarse. El rebasar estas medidas apenas puede querer decir otra cosa que el hecho de que el sol permanezca apagado por más tiempo del que tiene establecido por ley; como sucedió, por ejemplo, en el nacimiento de Heracles cuando —según la mitología— no se presentó el sol durante dos medidas. Heráclito parece negar la posibilidad de tales rebasamientos. Pensemos que él tenía presente ante todo el pretendido eclipse de un mes de duración anunciado por Jenófanes (21 A 41), y, como a lo largo de su vida no tuvo oportunidad de presenciar fenómenos de este tipo, los consideró sin más puras invenciones. Precisamente a él, para quien todo se halla sometido a la ley inexorable del obrar y del devenir en la lucha de los opuestos, tenía que resultarle extremadamente difícil el

admitir irregularidades o excepciones en la razón eternamente existente. No es ningún pensamiento propio de Heráclito que la Justicia vigila la llegada regular del día y de la noche. Aparece también en el proemio del poema de Parménides (28 B 1, 14 sigs.) y puede perfectamente haber sido una idea muy extendida. La regularidad absoluta del cambio del día y de la noche podía ser concebida como una expresión excelente de la justicia del recto orden de las cosas.

Hagamos finalmente una breve alusión a la doctrina heraclitana sobre el rayo. 22 A 14 nos dice que el rayo es la inflamación de la evaporación. Su origen es, pues, el mismo que el del fuego solar, sólo que no se trata de grandes llamas permanentes, sino de un llamear repentino. Lo confirma la comparación de Séneca (*Nat. Quaest.* II, 56, 1): "Según Heráclito, el rayo es lo mismo que cuando entre nosotros comienza a arder el fuego en el hogar, que forma primero una llamita insegura, que tan pronto parece apagarse como reavivarse". La relación del rayo respecto al sol es la misma que la de las primeras llamitas titubeantes respecto a la posterior fogata compacta. A diferencia de los anteriores presocráticos, Heráclito ha buscado también las bases de este fenómeno en la evaporación.

XXVI

En estrecha conexión con lo dicho, pero con méritos suficientes para ser considerados aparte, están los fragmentos de Heráclito sobre el alma y sobre la divinidad.

Heráclito es el primero al que oímos expresarse extensamente sobre el alma. Aludíamos hace poco a que el alma, por su naturaleza, es, por una parte, semejante al fuego cósmico y, por otra, al fuego de los astros. 22 B 12 dice en su segunda mitad: "Y cual vapores se levantan de lo húmedo las almas".

Esto mismo lo tenemos confirmado por Aristóteles en 22 A 15. El alma, lo mismo que el sol, se alimenta de los vapores que se levantan de la humedad. Su naturaleza ígnea está testimoniada en 22 B 118: el alma seca es la mejor (en la dirección de la gloria —κλέος— en la lucha, v. 22 B 29) y la más sabia, porque se halla más cercana de lo común y φρόνιμον, que es el fuego cósmico y, por lo tanto, lo conoce más exactamente. Lo mismo se expresa esquemáticamente en 22 B 36: "Para las almas la muerte consiste en volverse agua; para el agua es muerte volverse tierra; mas, a la inversa también, de tierra se hace agua y de agua alma". El alma surge de la evaporación del agua, pero puede convertirse de nuevo en agua. Pero ¿cuál es este agua de la que surge? A este propósito, tenemos una importante, bien que asombrosa, referencia en 22 A 15: "Heráclito pone el alma del cosmos alimentándose de la humedad del cosmos, pero el alma de los vivientes, que es de la misma clase que aquélla, tanto de los vapores exteriores como de los vapores de los mismos vivientes". Este dato, de cuya fiabilidad no tenemos motivo algo suficiente para dudar, consiente varias interpretaciones y consecuencias. Si nos preguntamos en primer lugar por sus aspectos fisiológicos, hay que admitir que los vapores exteriores se introducen por la respiración (y por todo lo demás que pueda ser considerado abertura del alma hacia el exterior, como son los ojos y los oídos. Y recordemos de paso la doctrina pitagórica de que los átomos de sol en la atmósfera son almas). Tal parece ser también lo que se refleja en Tertuliano (*De an.* 15): "...ut neque extrinsecus agitari putes principale illud secundum Heraclitum", donde la terminología es ciertamente estoica, pero el contenido es auténtico, y en Sexto Empírico (*Adv. Math.* 7, 349 y 8, 286), donde Heráclito aparece vencido por el escéptico Enesidemo.

Los vapores de que se alimenta el alma están en el aire que nos rodea. Mucho más difícil resulta explicar los vapores inte-

riores. Puede conjeturarse que Heráclito en 22 B 36, al hablar de agua, se refiere a la sangre y, con la tierra, a la carne y los huesos. El alma surgiría, pues, de los vapores de la sangre. Podemos añadir además el nada insignificante paralelo de Empédocles (31 B 105), donde la sangre es también el lugar del pensamiento. Debe de haber ciertamente alguna conexión.

En 22 B 117 nos muestra Heráclito cómo puede perecer el alma por el agua: "El borracho, cayendo y levantándose, se deja llevar por un chiquillo sin saber adónde va, con el alma aguada". Casaría plenamente con el estilo de Heráclito el que este fragmento hubiese representado el tránsito de la fisiología del alma a los consejos éticos sobre el comportamiento en un banquete, de modo parejo a lo que conocemos por Teognis. Tampoco ha dejado Heráclito pasar la ocasión de elaborar la oposición consistente en que las almas pueden morir en el agua, pero al mismo tiempo se sienten atraídas por la humedad, como el borracho por el vino [97].

La doble evaporación de la que nace el alma permite todavía una segunda interpretación. Ya en la etiología del día y de la noche oíamos hablar de dos evaporaciones. ¿No podría ser que se tratase aquí de lo mismo? En este caso, los vapores que el alma recibe de fuera serían los del día, los claros, los inmediatamente semejantes al fuego cósmico, de los que brota el conocimiento de lo común. Los vapores interiores serían, por el contrario, los nocturnos, los que el hombre recibe de sí mismo, los que contienen la ἰδία φρόνησις (22 B 2) en la que el hombre cree vivir en sueños durante la noche. No podemos más que suponer las conexiones, pero hay ciertos puntos de apoyo, y tampoco podemos admirarnos de que sean pobres las huellas que han quedado en los doxógrafos. ¿Qué posibilidades tenían los esquemas científico-naturales limpiamente estructurados de

[97] 22 B 77. V. todavía Aristóteles, *Probl.* 908 a 30 sigs.

Teofrasto de penetrar hasta el fondo del infinitamente profundo pensamiento de Heráclito?

Vamos a comentar aún un pasaje importante. Sexto Empírico (*Adv. Math.* 7, 126-134) nos ha conservado, con fuerte matiz estoico, una noticia exhaustiva sobre la doctrina del conocimiento de Heráclito. Lo esencial se halla en § 129-131. En primer lugar se hace notar en § 127 que "lo que nos rodea está dotado de razón". Son los vapores exteriores que alimentan tanto el fuego cósmico como nuestra alma. "Tan pronto como introducimos por la respiración esta razón divina, nos convertimos en dotados de razón, olvidados en sueños, pero otra vez racionales al despertar. Puesto que en el sueño se cierran las puertas de la percepción sensible y nuestro espíritu corta sus lazos con lo que nos rodea, sólo permanece como una raíz el contacto por la respiración. Pero mientras el espíritu anda suelto, pierde la fuerza de recordar que antes tenía. Por el contrario, cuando despierta, se asoma al exterior a través de los pasillos de la percepción, como por una ventana, se encuentra con lo que le rodea y recupera la fuerza de la razón. Como el carbón, que, cuando se acerca al fuego, se pone incandescente, y cuando se aleja se apaga, del mismo modo la parte de lo que nos rodea que se ha añadido a nuestro cuerpo, con la separación se torna casi irracional, y con la unión, por medio de sus múltiples salidas, se hace de la misma naturaleza que el Todo". No hay duda de que en esta exposición se hallan incorporados muchos elementos estoicos [98], lo que no excluye que la base de todas estas expresiones pueda provenir de Heráclito. La apropiación de pensamientos heraclitanos por el estoicismo es aquí —lo mismo que en la mayor parte de los casos— una transmutación de valores que resulta perfectamente explicable por los cambios internos y externos en la situación de la filosofía. Pero un cambio de valo-

[98] Sobre este punto hay que establecer una comparación con Theiler: *Vorbereitung d. Neuplatonismus,* 94 sig.

ración no tiene por qué querer decir siempre anexión violenta.

A propósito del proemio, hemos hablado ya de la comparación del estado del hombre con el dormir y el despertar. Ahora nos damos cuenta de que esto era algo más que una simple comparación. Vigilia y sueño corresponden de hecho a la conexión o a la desconexión con lo común. Y hasta podríamos decir que, de día, predominan los vapores claros que penetran de fuera, y de noche, los vapores oscuros que ascienden de dentro.

Podemos considerar heraclitanas las dos comparaciones que contiene el pasaje de Sexto. El nexo con los vapores externos es presentado como "salidas" que, a manera de puertas o ventanas, están abiertas de día y cerradas de noche. Está claro que Heráclito se refiere primordialmente a los ojos y a los oídos, pero también al olfato y al gusto. Ya Alcmeón (24 A 5) había hablado de "pasillos" en relación con la doctrina de la percepción. Hay una gran probabilidad de que Heráclito esté animado por Alcmeón, de quien parece haber ya recibido la idea de las copas de los astros. Por fin, Lucrecio (3, 359 sigs.) polemiza con la doctrina que hace que los ojos sean puertas del alma. Es fácil suponer aquí la doctrina de Heráclito.

En segundo lugar, Heráclito compara el alma interior con el carbón que, al contacto con los vapores ígneos externos, se enciende, y, al alejarse, se enfría de nuevo. El concepto transmitido en 22 B 122 del "acercamiento" habría que situarlo ante todo dentro de este contexto. Es muy curioso que Jenófanes haya explicado el brillo de las estrellas por medio de una imagen completamente semejante (21 A 38). Cierto es que en Heráclito la analogía va más lejos. El contacto del alma con el exterior se convierte de hecho en el contacto de algo oscuro con la claridad; los vapores que tiene el alma de su propio interior corporal son oscuros. Así podemos entender el que Teofrasto haya explicado —en una alusión demasiado escueta,

por desgracia— que Heráclito hace consistir la percepción en un contacto de contrarios (v. 28 A 46). Bien vemos el acierto con que esto se dice, puesto que en la percepción la esencia oscura del alma entra en contacto con los claros vapores exteriores. Pero esta manera de ver las cosas es un tanto unilateral, por cuanto el conocimiento de lo común contenido en el exterior sólo tiene lugar por la recepción de lo común en el alma, o sea, a base de que el alma se haga semejante a los vapores exteriores. Esto tiene lugar en el estado de vigilia durante el día, lo que hace posible el seguimiento de lo común.

Hay algunos otros pasajes que añadir. 22 B 67 a dice: "A la manera como la araña desde el centro de su tela siente en seguida que una mosca está destruyendo alguno de los hilos de ella y corre hacia allá velozmente cual si le doliera lo que al hilo le pasa, de manera parecida el alma del hombre fluye presurosa hacia aquella parte del cuerpo que haya sido herida, cual si no pudiera soportar semejante lesión en un cuerpo con el que tan firme y proporcionadamente se halla unida"[99]. El elemento capital de esta semejanza es que el alma no se halla localizada en una parte determinada del cuerpo, sino que se mueve por todas las partes en las que hay sensibilidad. Es de la más grande y fundamental importancia el que tengamos un paralelo de plena confianza en Crisipo[100]. Es un ejemplo típico de cómo el estoicismo se halla en un contacto muy estrecho con los textos de Heráclito, aunque con cambios de sentido y de situación en el conjunto del sistema.

Otro símil nos lleva al teorema, antes comentado y transmitido por Sexto, de los pasillos de la percepción. Según Tertuliano (*De anima* 14)[101], el alma se halla esparcida por todas las

---

[99] Intento de reconstrucción del texto en Kranz (Hermes, 73, 1938, 113) a base del texto latino, único conservado.

[100] *Stoic. Vet.* Fragm. II, 879 Arnim.

[101] Citado en la nota a 22 B 67 a

partes del cuerpo[102] y fluye por los canales o pasillos de la percepción "como el viento insuflado por los orificios de una flauta".

Tenemos, pues, un cuadro bastante rico de la actividad del alma en el mudable señorío de las dos clases de vapores y en el contacto de lo interior (individual) con lo exterior (común). También está claro que tal manera de pensar está muy lejos de una distinción fundamental de alma y sentidos. El corte se realiza en un lugar bien distinto: en el par de conceptos —abierto a tantas posibilidades en todas direcciones—, ἴδιον y κοινόν.

A partir de ahí, podemos conocer, en cierta medida, el misterioso fragmento 22 B 26. Vamos a limitarnos a una aclaración de la primera frase. 'Αποθανών, lo mismo que εὕδων, en la segunda frase, no es más que una glosa explicativa. "El hombre se enciende una luz en la noche, aunque sus ojos estén apagados". Lo central es la oposición entre el exterior apagado y la luz interior que se enciende el hombre como sustitución. Con esta luz interior, el hombre ve con toda claridad en la noche las imágenes del sueño. Pero esta luz interior es algo puramente individual, que el hombre se ha encendido para sí mismo, y no la luz de los ojos, que se enciende de día por aproximación a los vapores exteriores. Como luz individual que es, es algo fantástico, que sólo permite ver sueños y no la realidad de lo común.

Citemos, para terminar cuanto llevamos dicho sobre este punto, la noticia citada por Macrobio (22 A 15), que establece expresamente lo que ya podíamos deducir de la comparación, por ejemplo, de 22 B 12, B 31 y A 12: la naturaleza del alma es semejante a la naturaleza de los astros. Alcmeón había enseñado ya lo mismo, pero había puesto el movimiento eterno como punto de contacto (24 A 12), mientras que Heráclito acude al

---

102 Lo mismo que ha enseñado más tarde Demócrito (68 A 104).

mismo origen de los vapores como señal de tal semejanza. Puede ser que además viera en las evaporaciones un movimiento eterno como el de Alcmeón, como parece acaso desprenderse de la primera parte de 22 B 12, la comparación de los vapores con el fluir eterno del río. Macrobio mantiene bien firme el parentesco de las almas y los astros al decirnos que, según Heráclito, el alma es "una chispa de la esencia de los astros". La imagen no parece ir muy de acuerdo con la doctrina de los vapores, pero el documento es importante para el contenido.

La doctrina del alma tiene todavía un aspecto completamente distinto. Está aún no sólo la cuestión del modo de acción del alma en el cuerpo, sino también la de su destino frente a la muerte. De los fragmentos bastante numerosos que se ocupan del asunto, vamos a hablar sólo de los más importantes.

Algunos pasajes parecen ir casi de la mano de los puntos de vista de la épica homérica. 22 B 24 habla del destino del guerrero caído en la batalla como podría hacerlo Tirteo, aunque éste no sabe nada de una glorificación por los dioses: "Dioses y hombres honran a los caídos en guerra". Heráclito no tenía más remedio que considerar la muerte del guerrero como lo más alto no sólo por ser aristócrata, sino también porque para él la guerra, bajo cualquier forma, era el cumplimiento del *nomos* universal o común. Semejante es el tenor de 22 B 25 y 22 B 29. 22 B 63 parece darnos una pista sobre la vida de estos gloriosos después de su muerte en la guerra, pero no somos capaces de entender más que una mínima parte de las palabras transmitidas. Lo único que parece estar claro es que Heráclito concede a sus guerreros un destino parecido al que Hesíodo (*Erga* 121 sigs.) atribuye a los muertos de la edad de oro: el de ser "vigilantes" de los hombres.

De cualquier modo, 22 B 18 y 27 nos dicen que el hombre ha de encontrarse tras de la muerte cosas completamente inesperadas. Heráclito ha conocido, pues, cosas sobre la supervi-

vencia del hombre que se apartaban decididamente de la común opinión de "la gente", lo que equivale también a decir de la épica homérica. Difícilmente podemos dejar de poner todo esto en relación con la doctrina pitagórica del alma.

El pasaje principal es 22 B 62: "Inmortal = mortal y mortal = inmortal, porque la vida de éstos es la muerte de aquéllos y la vida de aquéllos la muerte de éstos". Desde el punto de vista formal nos encontramos con la misma lógica que se nos ofrecía ya en la relación del cosmos y el fuego: puesto que los mortales relevan siempre a los inmortales, se sigue que son idénticos entre sí. En cuanto a la sustancia, tenemos la primera formulación expresa de la doctrina pitagórica de que el alma es inmortal y, por tanto, semejante a Dios. Es la realidad inmortal que, ligada al hombre mortal, es tanto contrapuesta como idéntica a él. La consecuencia está expuesta con extrema agudeza. La vida del uno es la muerte del otro; si, pues, vive lo mortal, es que ha muerto lo inmortal, y viceversa. La existencia mortal es la muerte de lo inmortal. Es un pensamiento sumamente próximo al de que la vida corporal (σῶμα) es la tumba (σῆμα) de lo inmortal. El alma comienza a vivir cuando muere lo mortal, y esta vida es la que el hombre debiera esperar como algo completamente inesperado (22 B 18). El alma es un dios sepultado en el hombre mortal y un dios inmortal más allá de la vida mortal.

Resulta, pues, que lo mortal en el hombre carece de todo valor. Heráclito habla (22 B 96) con provocativo desprecio de que el cuerpo muerto no es digno de honra ni de cuidado algunos, y monta una polémica contra el culto a los muertos que, a fin de cuentas, se da la mano con los *Silloi* de Jenófanes, porque brotan de la misma fuente.

Podríamos aducir todavía una gran cantidad de pasajes aislados que hablan del destino del alma y de las consecuencias para el comportamiento del hombre. Pero no queremos entrar

en más detalles para no hacer confusa con quiebros la línea de conjunto del pensamiento de Heráclito. Y es que la mayor parte de sus textos no son para nosotros más que cascotes, porque no somos capaces de darles un orden suficientemente satisfactorio ni, sobre todo, de valorarlos convenientemente en toda la extensión de su significado.

Esto vale también para frases tan famosas como 22 B 119: "El carácter hace para el hombre de demonio", de donde podríamos deducir únicamente que Heráclito hace al hombre mismo y no a fuerza exterior alguna responsable de su propio destino. Pero lo importante es que, para los comunes usos lingüísticos, ἦθος —como factor interno del destino— y el demonio —como factor externo— son contrapuestos, mientras que Heráclito los identifica. Asimismo debe permanecer en suspenso 22 B 45: "Por mucho que andes, y aunque recorras paso a paso todos los caminos, no hallarás los límites del alma; tan profundo es su sentido". El estilo recuerda el lenguaje lírico enigmático de Píndaro, pero debe quedar ignorado lo que Heráclito ha querido decir.

XXVII

Heráclito ha hablado también de la divinidad, y es aquí donde más señalada aparece la proximidad a Pitágoras y al Jenófanes de los *Silloi*.

22 B 78 dice: "La naturaleza humana no tiene conocimientos, pero sí la divina"; y 22 B 79: "El hombre es infantil ante la divinidad lo mismo que el muchacho ante el varón". La extraña forma de "proporción" que enseñorea el segundo de los fragmentos citados la ha interpretado H. Fränkel (*Am. Journal of Philol.* 59, 1938, 309 sigs.). Nada nos importa ahora el que Heráclito atribuya a la divinidad un pensar y conocer incompa-

rable con el del hombre. 22 B 102 nos da un punto de apoyo sobre el que situar este saber: "Para Dios todo es bello y bueno y justo; los hombres, por el contrario, tienen unas cosas por justas y otras por injustas". El fragmento nos permite adivinar el contexto y nos lo pone en las manos, por casualidad, Porfirio, que cita el pasaje. Sólo la divinidad conoce el *nomos* divino (22 B 114) por el que se rige el obrar de todos los hombres, aunque ellos mismos no lo sepan. Los hombres pueden considerar la guerra y la lucha como una injusticia y un sufrimiento, pero la divinidad sabe que la lucha es la bondad y la justicia, porque está de acuerdo con la razón eterna y universal. La divinidad sabe que precisamente la oposición es lo bueno.

22 B 82 y 83, tomados en conjunto dicen: lo mismo que el mono parece feo en comparación con el hombre, así el hombre en comparación con Dios. Estamos aquí ante la imagen de la divinidad incomparablemente por encima del hombre en el sentido de Jenófanes. Sólo que Jenófanes da alientos a su polémica, de manera característica, con la diversidad y relatividad de las ideas de Dios en curso, mientras que Heráclito parte de la idea de la perfección de Dios y atribuye a Dios una belleza perfecta. También 22 B 5 nos dice que Dios tiene una figura sobrehumana y que, por lo tanto, no puede ser representado humanamente en una polémica contra las ideas sobre Dios y sus representaciones en el culto oficial que, desde el punto de vista del νόμος griego, puede ser calificada hasta de ateísmo. En 22 B 14 y B 15 se atacan también celebraciones impías del culto, sin que podamos conocer claramente por qué son rechazadas dichas celebraciones. Desde el punto de vista de la historia de las religiones es interesante que se trate del círculo de las fiestas de Dionisos, o sea, del mismo culto escarnecido acaso ya también por Jenófanes (21 B 17). También influye lo suyo el hecho de que el culto de Dionisos era un culto reciente, todavía no tutelado por la *polis* y con muchas cosas raras, frente

al cual la reacción de los griegos era de vez en cuando la misma que la del Senado Romano frente a los *Bacchanalia.*

Es importante 22 B 32: "Una sola cosa, lo únicamente Sabio, quiere y no quiere llamarse con el nombre de Júpiter". Llámase aquí Uno a la divinidad, lo mismo que en 22 B 114 el *nomos* divino es uno. Además es llamado "lo únicamente Sabio". Por 22 B 41 sabemos lo que quiere decir σοφόν en Heráclito. Allí se nos habla de hombres sabios. La sabiduría consiste en "comprender la mente que rige todas las cosas". En el común uso lingüístico griego, sabio es el que conoce y domina una cosa a fondo. Así lo Uno Sabio es aquella realidad que sabe cuál es la razón conforme a la cual se realizan todas las cosas.

Hemos ya hablado del conocimiento sobresaliente de la divinidad. Sin embargo, es digno de notarse que pueda ser nombrada σόφος con una palabra que tiene su lugar apropiado en la praxis de la vida humana. Es algo completamente desacostumbrado el que Dios sea llamado σοφός como cualquier hombre muy versado en su materia.

El difícil 22 B 108 parece dar a entender que Heráclito se esfuerza en elevar su σοφόν divino sobre el humano: "De todos a cuantos oí explicarse, ninguno llega hasta reconocer que la Sabiduría está bien separada de todas las cosas". Con más claridad que nunca se presenta aquí Heráclito como maestro de una razón que ha permanecido escondida a todos los demás maestros.

Pero ¿qué quiere decir σοφόν? Es muy conveniente que lo pongamos en relación con 22 B 32. Pero ¿qué significa κεχωρισμένον? Anaxágoras dice a este respecto que todas las cosas forman entre sí un *continuum* y que no κεχώρισται ἀλλήλων (59 B 8). ¿Ha de ser entendida espacialmente la separación del Dios heraclitano? Difícilmente, puesto que 22 B 67 —del que trataremos más tarde— dice precisamente lo contrario. Por lo tanto, debe tratarse de una distinción cualitativa, la misma ex-

presada por Jenófanes en 21 B 23, al decir que Dios no es semejante al hombre ni en su figura ni en sus pensamientos.

Sigue siendo característico el que Heráclito llame de este modo σοφόν a la divinidad. La divinidad es para él, ante todo, "dotada de entendimiento". Acaso podremos comprender esto si recordamos que Heráclito no presenta precisamente descripciones de fenómenos raros, sino que trata simplemente de poner en claro al hombre la ley de su obrar. Por eso ha sido el primero en hablar no sólo de las cosas, sino del conocimiento de las cosas. Su proemio se ocupa del pensamiento de cómo los hombres viven de acuerdo con su razón sin conocerla. Su razón no es nueva; lo que es nuevo es el que Heráclito se la presente al hombre para que pueda conocerla. Resultan, pues, dos cosas esenciales: que Heráclito enseña no hechos, sino una ley, y que todo lo que importa es conocer esta ley tal como existe desde siempre. La divinidad, pues, se distingue, ante todo, del hombre por conocer esta ley desde siempre. La insistencia en la despreocupada existencia soñolienta del hombre tiene su contrapunto en la sabia "vigilia" de la divinidad. Dios es también el único, porque, en oposición al hombre, "sabe lo que hace" (v. 22 B 1).

Esto Sabio —volviendo a 22 B 32— quiere y no quiere llamarse Júpiter. En tal vacilación deja Heráclito la relación de su Dios con el dios del culto. Lo Sabio puede ser llamado Zeus, porque, lo mismo que él, es lo que gobierna [103]. Pero no puede ser llamado Zeus, porque Zeus está demasiado cargado con el libertinaje y las necedades de la mitología. Heráclito busca un término medio y se lanza por el camino —enormemente rico en consecuencias— de introducir el concepto de "nombre" entre el pensamiento filosófico y el hecho cultural. La divinidad única

[103] V. 22 B 64, donde Heráclito había aceptado la imagen del Zeus fulminante.

tiene muchos nombres más o menos válidos. De este modo se reconcilia la filosofía con el culto.

Pero el atributo σοφόν merece todavía otra observación. Cuenta Heráclides del Ponto, el discípulo de Platón, (Fragm. 78 Voss) que Pitágoras había enseñado que ninguno era sabio sino Dios y que además había sido Pitágoras el primero en llamarse filósofo. Para Heráclides, pues, estas dos cosas —la limitación del nombre de σοφός para Dios y el apellidarse un hombre como filósofo— tienen una mutua relación. Esto puede derivarse primeramente de Platón, quien en el Fedro (278 D) dice algo parecido. Pero no hay duda de que Heráclito conoce la mitad de este pensamiento, al atribuir a la divinidad el predicado de σοφός, y que, por cuanto se refiere a la segunda mitad, parece asimismo posible que en 22 B 35 la palabra filósofo provenga también de Heráclito. Con esto no podemos esperar que se encuentre ya en Heráclito todo el contenido platónico de esta palabra. Consiguientemente, debe ser tenida en cuenta la posibilidad, o bien de que Heráclides haya trasladado a Pitágoras un pensamiento heraclitano, o que realmente no haga más que reflejar una antigua tradición, de suerte que el concepto heraclitano de σοφός se remonte a concepciones pitagóricas. El problema se complica todavía más si añadimos un pasaje del poeta Epicarmo, donde se impugna la opinión de que σοφόν sólo existe καθ' ἓν μόνον (23 B 4). Hay que dar por bueno y seguro que Epicarmo conoció a Pitágoras (y ante todo a Jenófanes). Según esto, puede ser que Heráclito haya por lo menos animado a Platón a aplicar el concepto de σοφός a la divinidad.

A la sabiduría divina se opone —en 22 B 41— la humana. El texto se halla irremediablemente destruido, pero el pensamiento es claro: "No hay más que una sabiduría: entender la mente que gobierna todas las cosas y en todo". También la sabiduría humana es sólo una. Es tanto una réplica de la única

sabiduría que es Dios como el contraste de la dispersión del sabelotodo, de la πολυμαθίη (la erudición de 22 B 40) que Heráclito echa precisamente en cara a aquellos "a las que ha oído explicarse" (22 B 108). El conocimiento del principio del gobierno universal es el único conocimiento verdadero; es el que no tienen los hombres y con el que, sin embargo, colaboran inconscientemente en el funcionamiento de todo. Esta mente rectora no es distinta del *nomos* de la guerra de 22 B 114, ni del rayo que gobierna de 22 B 64. Además, esta mente que guía no es otra cosa que "el fuego dotado de razón", que es secretamente idéntico con el cosmos mismo.

Esto nos lleva al último fragmento (22 B 67) que vamos a comentar: "Dios es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, saciedad y hambre; cambia de forma a forma como el fuego que, al mezclarse con los aromas, de cada olor recibe un nuevo nombre". El párrafo tiene la forma esquemática presente en muchos grupos de pensamientos de Heráclito; la primera parte expresa la absoluta identidad de los opuestos, y la segunda funda la identidad en el hecho de que los opuestos se transforman mutuamente. Día y noche son idénticas, porque del día viene la noche, etc. Además, todos estos pares de opuestos son idénticos con la divinidad, porque la divinidad recibe los opuestos en sus cambios. ¿Qué quiere decir el grupo de cuatro pares de opuestos que son equiparados con la divinidad? Importa ante todo pensar en un clímax que va de la más pequeña a la más grande medida temporal del cosmos. Los pares tercero y cuarto apenas pueden ser separados de los dos pares de conceptos que señalan el estado de cosmos y el estado de fuego de todas las cosas.

Desde la medida más corta —día y noche— se remonta hasta la medida comprensiva del gran año cósmico. El fuego cósmico es todo esto, y por eso lo es también la divinidad. Lo mismo que el fuego tiene sus mutaciones (22 B 31), también

la divinidad se transmuta. La comparación contiene un matiz importante: en las lujosas casas de Jonia el fuego era perfumado y recibía su nombre según el aroma con que se mezclaba. Vuelve a aparecer el concepto de nombre lo mismo que en 22 B 32. Dios, que es esencialmente uno, se presenta a través de esta pluralidad de nombres. Pero en 22 B 32 los nombres eran los del culto, y aquí son los nombres que abrazan el cosmos en su desenvolvimiento.

Hay aquí algo todavía que resulta fundamental para el conocimiento de Heráclito. La serie de conceptos que representa la totalidad del cosmos no es de tipo espacial, sino temporal. El cosmos no es caracterizado por sus partes espaciales como, por ejemplo, en Hesíodo (*Teogonía* 117-119) por la Tierra, el Tártaro y el Olimpo, sino por sus partes de tiempo. Late aquí lo que ya se dejaba ver en el proemio: que a Heráclito no le interesa la construcción de una estructura cósmica visible, sino la demostración de una ley unitaria que rige la vida del cosmos y la acción del hombre: la lucha y la unidad de los opuestos. La ley "según la cual suceden todas las cosas" (22 B 1) está dentro de las categorías del tiempo y no del espacio.

Nos sentimos inclinados, pues, a interpretar a Heráclito en última instancia como un moralista. Pero comprendemos también cómo la actitud de Heráclito, cuando se encontró encorsetada en las categorías de la metafísica eleática, pudo aparecer como filosofía del "devenir", frente a la filosofía eleática del ser. La presentación platónica de la doctrina de Heráclito no es falsa, pero cambia la posición de los acentos de lo ético a lo ontológico y pone a Heráclito ante una cuestión que no era la suya. A él le interesa el obrar del hombre y el mostrar que este obrar está sometido a la misma ley de la lucha que la vida del cosmos. No le preocupa la cuestión sobre el principio del que provienen todas las cosas. Y, finalmente, no toca la cuestión platónica de si la esencia del mundo es "ser" o "deve-

nir", porque sólo a partir de Parménides es posible esta cuestión. La pregunta de Heráclito es por el *nomos* que domina sobre todos los acontecimientos. Por eso en la estructura "material" del mundo no le importa tanto que conste de cuatro elementos cuanto el que éstos estén mutuamente ligados por la oposición de vida y muerte (22 B 76). Y por eso también describe el cosmos (22 B 67) con las medidas temporales de día y noche, invierno y verano, estado de cosmos y estado de fuego.

No es éste el lugar de decir más sobre Heráclito. Sólo debíamos intentar un esbozo de su individualidad en relación con las de los demás presocráticos. Para ello ha sido inevitable el limitarnos a una selección de sus fragmentos. Añádase a ello el que, en este caso más que en cualquier otro, no es posible hablar de un sistema. No es sólo su estilo, el avanzar del pensamiento en agudas sentencias aisladas, lo que nos lo impedía; ha sido también la dirección ética, protréptica, de su pensar la que tenía que llevarnos a algo bien distinto de una descripción sistemática de una situación cerrada.

La sistemática ontológica y cosmológica de los últimos presocráticos y del mismo Peripato ha sido capaz después —en muy corta medida— de comenzar por él. Ha sido el radicalismo ético del estoicismo el que ha entendido realmente de nuevo a Heráclito hasta donde se puede hablar, entre los filósofos griegos, de entendimiento de doctrinas ajenas. Tanto la doctrina del fuego cósmico como la imagen estoica del necio, que sigue la ley cósmica aun sin conocerla, han sido preparadas, sin duda alguna y en medida asombrosa, por Heráclito, a pesar de que los pensamientos heraclitanos han experimentado un cambio completo de valoración por la confrontación con Platón.

PARMÉNIDES

XXVIII

Resulta seductor y peligroso ver —como ha hecho Platón— en Parménides de Elea la pura oposición de Heráclito. Hay sin duda una oposición tanto en el estilo de su obra como en los propósitos de su tarea filosófica. La obra de Heráclito, por su forma, va íntimamente ligada a los arcaicos libros-ὑποθήκαι, compilaciones de trabazón poco rigurosa de dichos conceptuosos e independientes en sí mismos. Parménides vuelve a la forma más antigua de la literatura griega, el gran poema épico como era, por ejemplo, la *Teogonía* de Hesíodo. La filosofía de Heráclito está determinada por el propósito de iluminar al hombre el sentido de su obrar. La filosofía de Parménides es —al menos en cierto sentido— la más pura expresión de cuanto había sido el ideal de la filosofía jonia del cosmos objetivo. Su pensamiento tiene tal monumentalidad y tal voluntad de transparencia perfecta que se convierte por ellas en un punto central de la filosofía griega. Es el primer filósofo que ha quedado como valedero y clásico. El problema del ser, que hemos visto en Hesíodo perfilándose en el horizonte, se hace en él perfectamente visible. Es quien ha dado al lenguaje filosófico el concepto y la palabra de ser.

Es también el primer presocrático que se halla en las inmediatas cercanías de Platón. Uno de los diálogos platónicos lleva su nombre como muestra visible de cómo Platón era bien consciente de lo que le debía.

Pero el concebir, con Platón, a Heráclito y Parménides como tesis y antítesis lógicas equivale a cerrarse las puertas de entendimiento histórico tanto del uno como del otro. No dan una respuesta opuesta a la misma cuestión; es que sencillamente se plantean problemas distintos. Y éste es —digámoslo ya— el argumento interno de que ni Parménides ha podido conocer la obra de Heráclito ni Heráclito la de Parménides.

Poseemos bastante de su obra; tanto que, por encima de los escasos restos de la tradición doxográfica, podemos hacernos una idea de ella bastante completa. Tampoco aquí podemos pensar en una interpretación, siquiera relativamente, exhaustiva. Tenemos que contentarnos con los elementos que resultan imprescindibles para la comprensión del progresivo avance del problema.

Por cuanto se refiere al destino externo de Parménides, son sólo tres los aspectos importantes. Procede de la pequeña ciudad-colonia de Elea en el Sur de Italia, en la que también Jenófanes vivió de asiento. Elea debe de haber pertenecido sin duda alguna al campo de influencia de la liga pitagórica. Tenemos informaciones que nos hablan positivamente de las relaciones entre Parménides y los pitagóricos, y parece haber sido Ameinias, un pitagórico, quien le ha arrastrado a la filosofía (28 A 1).

Lo mismo que Jenófanes, parece que también Parménides ha expuesto sus poemas al estilo de los rapsodas ambulantes; la puesta en escena del *Parménides* platónico descansa sobre este presupuesto, que no hay por qué no considerar histórico. Pero Parménides ha tenido también discípulos tanto en Elea como en las demás ciudades que ha visitado; porque no vamos a suponer que Meliso, el samio aristócrata que ha expuesto en un

libro filosofía parmenidea, ha viajado hasta Elea para recibir allí las lecciones. Las obras de los discípulos, sobre todo el más antiguo e importante, Zenón de Elea, guardan con el mismo Parménides una relación característica. Son escritos que, por primera vez, brotan de verdad de una "escuela". Son fruto de la discusión de doctrinas contenidas en la obra fundamental, el poema del maestro. La obra de Zenón hasta podría ser llamada una especie de comentario al poema de Parménides. Tampoco los demás restos de escritos parecidos que poseemos, ante todo los de Meliso y Gorgias, son, a todas luces, creaciones independientes al estilo de las cosmologías milesias, sino que presuponen la obra de Parménides y las discusiones escolares a ella anejas. Desde el punto de vista de la historia de los problemas es, pues, absolutamente acertado el apellidar, ya a partir de Platón, a todo el grupo de filósofos que gira en torno a Parménides con el nombre de "Eleatas". Sin embargo, habría que añadir —cosa que no podemos ahora demostrar detalladamente— que entre estos Eleatas no hay que contar sólo a Zenón, Meliso y finalmente Gorgias, sino también, en un sentido amplio, a Protágoras, Cratilo, Xeniades, Licofrón; en pocas palabras, a una gran parte de los llamados sofistas.

Conservamos el proemio completo de Parménides (28 B 1), pero vamos a limitarnos ahora más que nada a poner de relieve algunos planos importantes.

El poeta va sobre un carro arrastrado por corceles, acompañado por las doncellas solares. Porque el camino por el que va es el de Helios. Marcha a través de todas las ciudades (28 B 1, 27). El viaje comienza en la morada de la noche, y su meta es la mansión del día. El momento decisivo es aquel en que Parménides atraviesa la puerta en que se separan el día y la noche y está descrito extensamente (28 B 1, 11 sigs.). Dintel y umbral son de piedra, y la puerta es llamada αἰθέριος. No es más que la apertura entre el techo celeste y el suelo, el espacio del Caos

hesiódico que Parménides presenta como relleno del Éter. La portera es la Justicia (28 B 1, 14), que no debe ser entendida de modo distinto al de Heráclito en 22 B 94. Ella es la que vigila para que Helios entre y salga, según medida, en los tiempos prescritos. Abre la puerta del día y de la noche en el momento oportuno. No va más allá de esto su significación aquí.

En la casa de la luz encuentra el poeta a una diosa que le recibe amistosamente. No se nos dice más sobre quién es; es anónima y aparece sólo aquí. Todo lo que sigue son palabras suyas. Por lo tanto, es semejante a la musa como las que adoctrinaron primero a Hesíodo y luego a Empédocles (31 B 3). Y es que lo que el poeta escucha sobrepasa el saber humano. Él se halla ya en el camino divino de Helios y es una diosa la que tiene que decirle una verdad que los hombres no pueden encontrar porque se hallan presos en la opinión.

¿Qué quiere decir todo este viaje? En lo esencial, no puede haber duda alguna. El camino de la noche a la luz es el camino de la opinión del hombre hacia la verdad que está en la divinidad. La luz del día es al mismo tiempo el reino de la verdad. Este símil se halla ya apuntado en la imagen épica de Helios, que lo ve y lo oye todo y por cuya omnisciencia se jura. Cómo puede convertirse Helios en imagen de la verdad, nos lo hace ver la comparación platónica del sol que domina el pasaje central del *Político*. Pero lo mismo en Platón que en Parménides la comparación va más lejos. El ser corresponde a la verdad, y la luz representa también el ser. Esto, en el poema de Parménides, alcanza hasta la segunda parte de la plática de la diosa, en la que se refleja la opinión de los hombres. Los hombres se equivocan al no quedarse en el reino de la luz, asiéndose a la noche que el que sabe debiera dejar a sus espaldas. La noche representa el no-ser lo mismo que la luz el ser.

Los versos 28 B 1, 28-32, que anuncian el programa, son fundamentales para el sentido de todo el poema: "Es preciso que conozcas todas las cosas, tanto la inconmovible entraña de la verdad, perfectamente circular, como opiniones de mortales en las que no descansa verdadera certeza. Has de aprender, con todo, aun éstas, porque el que todo debe investigar y de toda manera preciso es que conozca en pareceres aun la propia apariencia".

Lo asombroso es que Parménides no debe conocer sólo la verdad, sino también la opinión de los hombres. ¿Por qué las dos cosas? Históricamente, podemos recordar dos prototipos. Uno es la *Teogonía* (vv. 27 sig.) de Hesíodo, donde las Musas le colocan ante el dilema de llegar a escuchar o la verdad o la mentira con visos de verdad. Las mentiras son los mitos de Homero. Fundamentalmente es igual la alternativa propuesta por Parménides. También para él la verdad se halla enfrentada al mundo de la apariencia, que, con seguridad, también en su caso estaba representado por las abigarradas invenciones de la mitología y, bajo la mitología, incluía él también la filosofía jónica de la naturaleza. El segundo modelo es la obra poética de Jenófanes. Ya hemos visto cómo éste comenzó por un poema de filosofía natural milesia y terminó por poemas teológicos de contenido pitagórico. Esta duplicidad de Jenófanes es históricamente comprensible, pero también podía ser entendido sistemáticamente como el curso paralelo de dos concepciones del mundo completamente distintas —y distintas también en cuanto a su contenido de verdad—.

Para Parménides, este paralelismo tiene un sentido puramente sistemático. La paradoja de que la apariencia es absolutamente no-verdad, pero, con todo, debe ser expuesta, se hace comprensible por el pensamiento "mediador" de que la apariencia, como tal, tiene también su propia necesidad. El mundo de la opinión no abarca cualquier extraño punto de vista de los

que Parménides nos presenta; la opinión es más bien la forma absolutamente necesaria del saber humano, mientras el hombre es mortal (28 B 1, 30) y no le ha sido impartida por una divinidad la enseñanza de la verdad. Por eso la apariencia no tiene ciertamente verdad, pero sí sentido.

Pero Parménides sigue avanzando. La apariencia, por razón de su contenido, no se halla en una posición arbitraria e irracional con respecto al ser y la verdad. De un modo bien determinado, "se deriva" de la verdad. La verdad es el único ser (y adelantamos algo que ha de venir más tarde). Parménides describe la verdad como lo uno y la apariencia como dualidad. En nuestro pasaje se expresa esto hasta gramaticalmente, al enfrentar a una 'Αλήθεια la pluralidad de las δόξαι. Esto nos lleva hasta Platón, quien en su doctrina de la determinación divisora de las esencias pone el uno como la verdad y la pluralidad es distinguida de aquél como error para no hablar de su última metafísica, en cuya cúspide se hallan lo uno y la dualidad indeterminada.

Resulta así que la verdad y la opinión, aun objetivamente, se encuentran en Parménides en una doble relación mutua característica. Por una parte, son radicalmente opuestas, por cuanto por un lado está la verdad y por otro la no-verdad; pero, por otra parte, la verdad es una especie de modelo remoto de la opinión. La opinión, en cuanto representación, brota como una especie de modificación de la verdad. También aquí nos viene a las mientes Platón. Éste supone a Parménides, al conectar la oposición socrática entre el saber competente especializado y la opinión sencilla con la oposición entre verdad y apariencia, y al asimilar, a su vez, esta oposición con un tercer par, que como tal no se halla expresamente en Parménides, pero que proviene de él inmediatamente: ser y devenir. La relación entre ser y devenir, que se nos describe en el *Timeo*, y el εἰκὼς λόγος, sobre el que descansa la descripción del cosmos en el *Timeo*,

corresponden esencialmente a lo que Parménides hace decir a su diosa sobre los dos mundos.

Llamemos la atención todavía sobre los dos adjetivos atribuidos a la verdad en el pasaje citado (28 B 1, 29). Es llamada en primer lugar "perfectamente circular", con lo que se traslada, de un modo marcadamente arcaico, un atributo del objeto al conocimiento del objeto. Puesto que el ser es como una esfera (28 B 8, 43), lo es también la verdad que habla del ser. Además la verdad misma es efectivamente como un círculo "cerrada en sí misma", por cuanto es el resultado de un método cerrado —del que hablaremos en seguida—. Asimismo, la verdad se llama "inconmovible", inmóvil. También el ser es inmóvil, como lo era antes la tierra de Anaximandro y Anaxímenes; y por eso es también inconmovible —por ser inmutable— el pensamiento del ser. Podemos ya completar la oposición: la opinión del hombre es ilimitada e informe, móvil y mudable. Y, sin embargo, el poeta tiene que saber que ella también, como imitación de la verdad, tiene su necesidad.

XXIX

Todo lo que sigue son las palabras de la diosa a su discípulo, el poeta. En oposición al escrito de Heráclito, esta alocución tiene una estructura considerablemente disciplinada y sistemática. Hemos ya aludido a su división principal: por un lado, la descripción de la verdad; por otro, la de la apariencia. La primera parte tiene como objeto el desarrollo del concepto del ser. Estamos en el punto más elevado de la filosofía presocrática. Se toma aquí una decisión que determina el curso de la filosofía griega y por la que se plantea ya en el Occidente, de manera insoslayable, el problema del ser.

La exposición del ser se realiza a su vez dentro de un orden sistemático del que no hemos encontrado parejo hasta ahora. Vamos a resumirlo brevemente. Es fundamental la alternativa entre ser y no-ser. O es el ser o el no-ser. Una tercera posibilidad sería la de que sean tanto el ser como el no-ser. Parménides elimina primero la posibilidad del no-ser y luego la del ser y no-ser al mismo tiempo. Nos queda únicamente el ser. Tal es el curso del pensamiento desde 28 B 2 hasta 28 B 7. Tenemos aquí un rigor metódico asombroso al elaborar las tres posibilidades: A, B y A + B con toda claridad y al ir eliminando, hasta la última, la serie de todas las posibilidades. No es casual que Parménides haya sido el primero en hablar del "camino de la investigación" (ya en 28 B 2, 2). Puede estar latente en ello, en primer lugar, una continuación de la imagen del proemio que presenta al poeta recorriendo el camino del sol, pero también se quiere seguramente dar a entender que el pensamiento de Parménides es efectivamente un proceso, un ir avanzando de una a otra cuestión en sucesión cerrada. El camino es un método a la manera que en la palabra método va incluido el concepto de camino. En Parménides aparece por primera vez no sólo el concepto de ser, sino también (cosa menos tenida en cuenta, pero no menos importante) un método filosófico de pensamiento y de demostración.

No puede caber duda de que este modo metódico de argumentar denuncia un determinado adiestramiento. El procedimiento de Parménides de llegar a la verdadera por eliminación de las demás posibilidades (como más tarde, en 28 B 8, 6 sigs., es demostrada una tesis refutando la opuesta) supone que Parménides ya conoce un método formal determinado de demostración antes de ponerse a aplicarlo al ser.

La cuestión es saber el origen de este método. Difícilmente podemos buscarlo en la cosmología jonia o en la predicación pitagórica. Hagamos notar con las debidas reservas que una

técnica demostrativa de este tipo ha podido formarse con la mayor facilidad dentro del mundo de la argumentación política y jurídica en la llamada "retórica forense". La pregunta concreta del abogado por una situación oscura o por una responsabilidad incierta podría llevarnos sin duda muy cerca de tal método demostrativo aplicado aquí por Parménides a un objeto completamente distinto. Lo que sabemos es que, en tiempos de Parménides, Sicilia fue la cuna de la retórica forense; pero nos faltan las piezas documentales externas que nos puedan conducir históricamente desde la retórica siciliana al "camino de la investigación" de Parménides. No tenemos, pues, más remedio que dejar esto indicado como una hipótesis titubeante.

Es importante en primer lugar 28 B 2 + 3: "Atención, pues, que yo seré quien hable..., cuáles son las únicas sendas investigables para el pensar: una senda, que ES y que el no-ser no es; ésta es una senda de confianza (porque sigue la verdad). Y la otra senda, que NO ES y que el no-ser es necesario; esta senda es... completamente insegura, porque no podrías conocer el no-ente (porque es impracticable) ni decir nada de él; que son una misma cosa el pensar y el ser".

Tenemos, pues, las dos posibilidades radicales: ser y no-ser. La traducción ha tratado de dar a entender lo indiferenciada que es todavía la terminología de Parménides. Parménides no conoce todavía, fijados como sustantivos, "ser" o "ente". Su objeto es tanto un ente sustantivado como el "es" verbal. A primera vista parece, pues, que en el campo de la verdad de Parménides podemos hablar perfectamente tanto de un objeto sustancial, que se llama ente, como de que ante todo y sobre todo sólo se habla de un simple "existe" o "hay". Sin embargo, vamos a demostrar en seguida que Parménides habla esencialmente de un ente sustantivado, sin que por eso demos por adquirida la seguridad terminológica, que más tarde aparece tan clara en un Platón.

No omite Parménides decirnos a continuación que sólo el camino del ser (como decimos nosotros un poco toscamente) es "camino de persuasión". Peitho, la Persuasión, se nos presenta generalmente en la mitología como sierva de Afrodita. Si aquí aparece en el séquito de la verdad es porque Parménides quiere decir que sólo la verdad puede ser demostrada convincentemente. La persuasión es también la meta de los abogados ante el tribunal.

Sigue la refutación del camino del no-ser. Se plantea como hipótesis que el no-ser pudiera ser necesariamente. Merece una especial atención la palabra "necesario" (χρεών). El concepto de necesidad aparecerá una y otra vez y es característico en el método parmenideo. El curso de la demostración fluye con un impulso de precisión que para Parménides es el impulso de la realidad misma. De la técnica demostrativa adquiere el concepto de necesidad un contenido completamente nuevo que no tiene nada que ver con las leyes del hado que encontrábamos, por ejemplo, en Heráclito. Volveremos sobre ello al hablar de 28 B 8, 30.

La demostración es la siguiente: el no-ente no puede ni ser conocido ni ser expresado, ya que "pensar y ser son una misma cosa". Vamos a explicar primero el aspecto negativo de esta expresión. El no-ente no puede ser pensado, no puede caer en el ámbito del pensamiento. Parménides no dice, por ejemplo (y esto es importante), que el no-ente no sea. Eso está más allá de lo que podemos saber. Él sabe únicamente que sobre el no-ser no podemos decir absolutamente nada, porque el campo del pensamiento está siempre dentro del ser. Se limita, pues, a afirmar la impensabilidad del no-ente y no la no existencia. Hemos de ver cómo en el cosmos de la opinión el no-ente es representado por la noche; tampoco acerca de la noche se dirá que no existe, sino sencillamente que en ella no podemos conocer ningún camino.

Al tratar ahora de interpretar el aspecto positivo de la frase, la equiparación del pensamiento y el ser, lo mejor que podemos hacer es asomarnos primero al mundo de las apariencias. El pensamiento está subordinado al ser y viceversa. La apariencia es una mezcla de ser y no-ser. Y tiene como subordinado un tipo de conocimiento, mixto también de ser y no-ser, es decir, hablando cosmológicamente, de luz y de noche (28 A 46 y B 16). No hay duda alguna de que, como base de esta concepción, se halla un principio físico que alcanzará después en Empédocles una enunciación más clara: conocer significa encontrarse, mutuo contacto de lo igual con lo igual (v., por ejemplo, 31 B 109). Por eso en Parménides a un mundo compuesto de ser y no-ser le corresponde un conocimiento del mismo tipo, y al ser puro, por el contrario, un conocimiento también "sin mezcla", puramente óntico, que lleva aquí el nombre especial de νοεῖν (aunque la verdad es que también el conocimiento mixto humano de la apariencia es atribuido, en 28 B 16, 2, al νοῦς).

Históricamente es más fundamental el contenido conceptual de la fórmula parmenidea que esta ley de la igualdad física de cognoscente y conocido. Se ve con claridad dicha fórmula si operamos una conversación de sus términos. El que el no-ente sea impensable es la razón de que deba ser eliminado como camino. El no-ente es, pues, lo impensable. El ente es lo pensable y lo pensable es el ente. Esto puede ser acentuado de distintas maneras: puede decirse que "sólo" lo pensable es ente y "sólo" el ente pensable. O puede decirse que "todo" lo pensable es ente y que "todo" ser es pensable. Finalmente (para citar también esta posibilidad) puede también llevarse *ad absurdum* de esta manera la igualdad entre ser y pensamiento (= pensar) y servir luego como demostración de lo contrario: el no-ente es pensable y sólo el no-ente es pensable. O bien: no existe en absoluto ni el ente ni lo pensable.

Una buena parte de las discusiones escolares eleáticas deben de haberse enzarzado en estas distintas tesis. No es que todas ellas se hallen expuestas en Parménides, pero todas caben como posibilidad en sus palabras. El desarrollo de todas estas posibilidades desemboca, en las generaciones posteriores a Parménides, en un montón de teorías que podríamos agrupar en parte bajo el nombre de Sofística (Protágoras, Gorgias, Cratilo, Xeniades, etcétera) y en parte bajo el de Socrática (Antístenes, Euclides, Aristipo y finalmente Platón). Hemos de reservar su estudio para otra investigación.

Aquí nos basta con esto: cuando decimos que todo lo pensable es ente, podemos terminar en la tesis, ligada ante todo al nombre de Antístenes y que a nosotros nos parece aventurada, de que el error y la mentira están absolutamente excluidos y son inconcebibles, porque todo lo pensado existe. Si el error es no-ente, no puede haber error, porque el no-ente no puede ser pensado. Esta tesis ha encontrado en seguida refutaciones, unas veces radicales y otras conciliadoras. La refutación radical parte del absurdo que supone el que todo lo pensable y pensado sean ente; por el contrario, es el ente lo que no es pensable y sólo es pensable el no-ente (Gorgias, Cratilo, Aristipo). La refutación conciliadora trata de distinguir entre no-ente absoluto y relativo; sólo aquél es impensable y no éste. Tal es la doctrina de Platón.

Por fin, la frase de que todo lo pensable es ente puede ser configurada en un determinado sentido. En lugar del neutral "pensable" vamos a poner el sujeto pensante. Entonces, la frase suena: todo cuanto el hombre puede pensar, existe. Nos encontramos así con la sentencia de Protágoras, según la cual el hombre es la medida del ser de las cosas; el hombre como "pensador" en el más amplio sentido de la filosofía presocrática no distingue todavía fundamentalmente entre razón y sentidos.

De todos modos, Parménides ha sacado consecuencias de

otro tipo de su tesis de que el no-ente no puede ser pensado. 28 B 4 dice: "Mira, pues, con el espíritu cómo las cosas ausentes están, por el pensamiento, más firmemente pres-entes; que tanto el pensamiento no acierta a dividir que ente con ente no se continúe; ni está disuelto el ente donde quiera y de todas maneras por el mundo, ni condensado en un punto".

Puesto que el pensar sólo conoce el ente, hay que excluir en el ente cognoscible estados y procesos que supongan el no-ser de cualquier manera. Esto significa para Parménides que el ente es un *continuum* completamente homogéneo. Tal es el contenido de la segunda parte del fragmento del que vamos a hablar en primer lugar.

El ente se cierra en sí mismo sin fisuras. Anaxágoras depende inmediatamente de Parménides, con su doctrina del *continuum* primitivo, del ὁμοῦ πάντα, con el que comienza su escrito (59 B 1). Cuando, un poco más tarde —en 59 B 8—, explica expresamente que las cosas en el cosmos "no están disgregadas entre sí", no hace más que tomar con variaciones las palabras que Parménides utiliza en nuestro pasaje. Por su parte, Demócrito hace exactamente lo mismo cuando caracteriza a sus partículas como ser por el hecho de no estar "desmenuzadas" en sí mismas. El concepto de "átomo" tiene su origen en el tenor de nuestro fragmento de Parménides. Añádase a esto el que la descripción del ente en Parménides tiene un innegable sentido polémico. El ente no puede ni dispersarse ni juntarse. Parménides está apuntando a la doctrina de Anaxímenes de la condensación y la dilatación y combate el resultado capital de la cosmología milesia, el principio de las mutaciones cualitativas, que había establecido que de un único principio es posible derivar la totalidad del mundo. Para Parménides, la mutación cualitativa significa una incursión del no-ente en el ente. Pero el ser tiene que ser completamente homogéneo, nunca más denso o más sutil. Este rechazo de Anaxímenes es tan esencial para

Parménides, que vuelve a él de nuevo en 28 B 8, 22 sigs. y emprende la construcción, sin aquel principio, del cosmos aparencial, de una manera completamente distinta.

Antes de sacar ulteriores consecuencias de esta polémica hemos de considerar todavía la primera parte del fragmento 28 B 4. La diosa invita al poeta a mirar con la mente, ya que la mente hace que las cosas aus-entes estén más firmemente pres-entes. ¿Qué quiere decir esto? Este ente completamente unitario y homogéneo que nos presenta Parménides no se halla presente a los ojos externos. Vemos el aire, el agua y las piedras, cosas todas que son más densas o más sutiles y que parecen ser. Pero el ente de Parménides no existe para los ojos. Mas la mente lo hace presente. Parménides apela al poder presencializador de la mirada de la mente, que nos hace ver un ente que no percibimos con los ojos. De este modo sale Parménides al encuentro de la objeción de que no es posible situar al ente en parte alguna. Es el νοῦς el que lo sitúa firmemente. Pero no debemos llevar nuestra interpretación demasiado lejos.

La oposición entre objeto inteligible y sensible se halla ciertamente contenida, pero no está expresada. Hemos de ver cómo el ente es concebido todavía, a pesar de todo, como algo corporal. En nuestro mismo pasaje, el concepto de presencialización es algo más que una simple manera de hablar. Parménides permanece todavía de hecho en las categorías del espacio. La mente tiene su posición singular por ser capaz de hacer presente lo ausente. Realiza fundamentalmente lo mismo que en el poeta homérico, para quien la mente hace presente también lo que tiene lugar en países lejanos o en la cumbre del Olimpo. Parménides es plenamente consciente de que el ojo no percibe en torno a sí más que lo denso y lo sutil. Pero la mente es capaz de saltar por encima de lo que está delante de los ojos y de traer desde la lejanía el puro ser a presencia del que ejercita la reflexión.

Volvamos de nuevo a la polémica contra Anaxímenes. Es importante, porque establece consecuencias sobre la naturaleza del mismo ente. Cuando Parménides combate la cosmología de Anaxímenes lo hace porque su propio ente es por sí mismo un cosmos. Bien es verdad que no debemos llegar a la interpretación extremadamente opuesta: es "también" un verdadero cosmos que debe sustituir al cosmos de los Milesios. Pero no es esto solamente. Es también "la idea" de la pura presencia y realidad que no puede ser otra cosa que ella misma.

Este cosmos del ser no es perceptible para los ojos. Parménides, sin duda intencionadamente, ha evitado cuidadosamente el atribuirle ninguna índole; el ente no es de aire ni de fuego ni de nada parecido; tampoco tiene forma alguna inmediatamente intuible. Hay que observar que posteriormente no será presentado sin más como una esfera, sino como "parecido a una esfera". Si tratamos de comprobar cuáles son exactamente las propiedades que tiene positivamente el ente de Parménides, vemos que aproximadamente miran hacia dos partes. Homogeneidad, limitación, inmovilidad parecen describir un cuerpo (tal como lo han concebido Empédocles, Anaxágoras y Demócrito), pero al mismo tiempo es idéntico con el pensamiento y sus propiedades tienen que ser también las del pensar, del pensamiento demostrativo, como νοῦς sin más. Esto confiere al ente su polivalencia y, al mismo tiempo, a la doctrina de Parménides su infinita fecundidad. De un tercer aspecto del ente, su relación con el Dios de Jenófanes, hablaremos más adelante.

Pasando por encima de 28 B 5 —de menor importancia y de un sentido difícil de establecer con seguridad—, vamos a interpretar 28 B 6: "Menester es decir y pensar que el ente es. Porque el ser precisamente es; la nada, por el contrario, no es... Éste es el primer camino de la investigación del que te conmino a que te alejes; pero también de aquel otro por el que los mortales ignorantes yerran perdidos, bicéfalos; que el descon-

cierto en sus pechos dirige la mente erradiza, mientras que ellos, sordos, ciegos, estupefactos, son llevados de acá para allá; para ellos ser y no-ser son y no son la misma cosa y siguen un camino retorcido como ninguno".

El comienzo separa en primer lugar la refutación del no-ser. Sigue la segunda posibilidad: el ser y el no-ser al mismo tiempo. Es el camino de la opinión de los mortales, que aquí es caracterizada y ordenada en sus rasgos principales, aun antes de ser expuesta con todas sus consecuencias en la segunda parte del poema. La opinión de los hombres no es la de que el no-ser es. Consiste más bien en que los hombres no aciertan a distinguir. Ignoran la alternativa, establecida por Parménides, entre ser y no-ser y lo mezclan todo. La falta de κρίνειν, de discernimiento, es lo que hay que echarles en cara, y por eso son bicéfalos y ἄκριτοι. Parménides está pidiendo un juicio como el que se pide a un tribunal, pero los hombres no saben juzgar. Tan prendidos están en su confusión, tan drásticamente pintada. No estamos aquí —como sucedía en el primer camino— en el campo de lo completamente imposible, sino en el de la seducción por la opinión. Todas las expresiones nos reflejan la contradicción del hombre. "El desconcierto los guía en derechura" está agudamente dicho porque es propio del desconcierto hacerlo todo confuso y torcido. Oír, ver y pensar, todo les está negado. Su camino, en vez de guiarlos rectamente, está lleno de avances y retrocesos. Parménides formula esto en su extrema gravedad: toman ser y no-ser por lo mismo (éste es el primer paso de la confusión) y al mismo tiempo por no lo mismo (y es el segundo grado de la confusión). Es también digno de notarse el concepto νενόμισται, "les vale", "les parece". Aquí radica el que se trata de una concepción y convención humanas que no corresponde a la realidad.

Más tarde habla, en el mismo sentido, del ὄνομα, el nombre que dan los hombres (28 B 8, 53, B 9, 1, B 19, 3). También

en Heráclito el nombre tenía ya una determinada función parecida (vv. 22 B 32 y 67). Pero en Parménides está todavía más patente el carácter de lo simplemente humano, del simple valor de uso. Cuando más tarde Demócrito designe como νόμος todo cuanto no es átomos y vacío, o sea, ente y no-ente, lo hará determinado por la manera de hablar de Parménides; también en el famoso, pero tan ambiguo par de conceptos φύσις-νόμος, el concepto parmenideo de νόμος es un componente.

Apenas merece la pena hacer notar que, con esta marca de la opinión humana sin juicio, no se está apuntando en modo alguno a ningún filósofo, mucho menos a Heráclito. Nada le importa a Parménides —como le sucedía a Heráclito— el identificar cualquiera de estas oposiciones. No le importa a Parménides andar a la caza de oposiciones como hacía Heráclito, sino el hecho de que los hombres no vean la disyuntiva ni sean capaces de decidirse. Con ello el modo de conocimiento del hombre como tal debe ser señalado con presupuestos que descansan por completo en la doctrina propia de Parménides.

La refutación del segundo camino no necesitaba de muchas palabras. Si era impensable en no-ser en sí, lo mismo le pasa a la mezcla de ser y no-ser. La refutación podía, pues, sencillamente apelar al curso argumental del primer caso. También esto es un elemento característico de un método consciente. Por eso 28 B 7 puede conectar inmediatamente con 28 B 6: "Nunca jamás en esto domarás al no-ente: a ser. Fuerza más bien el pensamiento a que por tal camino no investigue ni te fuerce a seguirlo la costumbre hartas veces intentada y a mover los ojos sin tino y a tener en mil ecos resonantes lengua y oídos. Discierne al contrario con inteligencia la múltiplemente discutible argucia por mí propuesta".

Por fin, cobra importancia el concepto de decisión o discernimiento (κρίνειν), contrapuesto al ἄκριτος de 28 B 6, 7. Luego viene la oposición de instancias: por una parte tenemos el

Logos. Podemos fijar lo que quiere decir con tal de entender la parte opuesta. Es muy fuerte la tentación de interpretarlo como órgano de los sentidos, pero nos lo impide el concepto de "costumbre" y el que se nombre "la lengua". Se trata de lo transmitido por tradición, de los chismes inveterados, que uno recibe y vuelve a transmitir por el lenguaje. En Heráclito 22 B 55 tenemos un notable paralelo: "De entre todas las cosas prefiero las que pueden ser aprendidas por la vista y oído". Las prefiere evidentemente a aquellas de las que no tenemos noticia segura. Nos es desconocido el contexto de Heráclito, pero de cualquier modo tampoco en él se trata de un determinado órgano del conocimiento, sino de un saber, proveniente en parte de la tradición (el aprender), en parte de la evidencia inmediata de la percepción (ver y oír). Contra los dos se dirige Parménides. Porque su ser no es perceptible y no hay mitología ni historia que hablen de él [104]. Frente al Logos se hallan tanto el conocimiento de lo invisible como la percepción absolutamente ajustada a la realidad, independiente de cualquier tipo de *nomos* y que se atiene únicamente a lo demostrado para emitir su juicio; lo mismo que en un juicio no valen para nada la compasión ni la acepción de personas, sino sólo los hechos comprobados.

Se describe de nuevo la oposición fundamental entre verdad y error. En Heráclito se trataba exactamente de lo común frente a lo individual. Aquí tenemos la demostración de los hechos contra la tradición y la simple percepción externa.

---

[104] Esto va todavía más lejos que la afirmación de Jenófanes, según la cual (21 B 34) el hombre está informado sólo "en parte por su propio conocimiento y en parte por noticia", mientras que la divinidad sabe todas las cosas por su propia visión.

XXX

Tenemos, pues, excluidos los dos caminos inviables y nos queda como último camino el camino del ser. Es el camino seguro en el que, como señales de tráfico (σήματα), están las propiedades del ente. Son enumeradas en seguida en 28 B 8, 3-6: "Que el ente es ingénito y es imperecedero, de la raza de los 'todo y solo', imperturbable e infinito; ni fue ni será, que de una vez es ahora todo, uno y continuo". Predomina el concepto de eternidad y está bien claro que están en estrecha relación con él los conceptos de totalidad espacial y de inmutabilidad. Es una propiedad fundamental del pensamiento arcaico, conocida ya desde antiguo, que las categorías espaciales y temporales están inseparablemente unidas y que se pasa de las unas a las otras.

La eternidad es lo primero que se nombra: "ingénito e imperecedero". Ya Anaximandro (12 A 15) había llamado ἀνώλεθρον a su ilimitado. También hemos visto que Jenófanes fue el que por vez primera, en su teología, dedujo de la inmortalidad de los dioses su carencia de principio (21 A 12). Esta misma eternidad en las dos direcciones es la que afirma Parménides.

Como fundamentación, están atributos que han de ser entendidos ante todo en sentido espacial y que al mismo tiempo nos llevan a los conceptos de inmutabilidad e indestructibilidad. "Todo" es llamado también el Dios de Jenófanes (21 B 24), por cuanto era de la misma naturaleza en todas sus partes. Del mismo modo ha de ser concebida aquí —lo mismo que en 28 B 4— la homogeneidad del ente. "Inconmovible" o "de inconmovible entraña" (28 B 1, 29) había sido llamada la verdad en el proemio, y también el ente tiene una permanencia inconmovible; el movimiento local va muchas veces unido al

cambio cualitativo, en el pensamiento antiguo. "Sin fin" o "infinito" es el más difícil de estos conceptos. El ser, evidentemente, no puede tener un τέλος, porque todo τέλος es el punto final de un movimiento que ha empezado alguna vez; pero resulta que el ente ni tiene un comienzo del que provenga ni un τέλος al que se dirija. Porque es lo que es, inconmoviblemente y todo.

La siguiente tesis, que adscribe al ente la pura presencia y le rehúsa el pasado y el futuro, es uno de los más maravillosos testimonios de la profundidad intelectual de Parménides. Eternidad equivale al puro "ahora". De este modo modifica Parménides la antigua y tradicional fórmula de la eternidad, que todavía había sido utilizada por Heráclito (22 B 30) y se convierte en el fundador de la antigua filosofía del tiempo. Cuanto dice Platón en el *Timeo* (37 E - 38 B) no es en última instancia más que exégesis de lo que enseña Parménides en nuestro lugar.

Finalmente, retorna a dos conceptos que traducen el "ahora" temporal a una sustancial unidad y continuidad. Es incierto si el "uno" alude a la homogeneidad interior o a la negación de la pluralidad exterior de los entes. No se habla más en Parménides de la unidad como unicidad. El συνεχές contiene lo mismo que ya se había objetado (28 B 4) a Anaxímenes. La densidad sin fisuras del ente, en el que no puede penetrar ningún no-ente, implica el que esté inmune de cualquier mutación, es decir, de condensación o dilatación.

A partir de 28 B 8, 6, deriva hacia la demostración expresa de la tesis fundamental sobre la que descansa todo, o sea, que el ente es ingénito e imperecedero. La demostración está dividida en dos partes.

28 B 8, 7-15 nos ofrece el primer paso. Parménides sigue adelante con admirable agudeza lógica y plantea primeramente la cuestión: ¿Cómo es posible en general la génesis del ente? Sólo hay dos respuestas: o proviene del no-ente, o del ente.

No hay un tercer extremo posible[105]. Las dos posibilidades son sometidas a prueba.

A. Del no-ente nada puede originarse. En primer lugar, porque es impensable que el no-ente sea. Y en segundo lugar, porque, aunque el no-ente fuera (séanos permitido completar el curso del razonamiento), no habría ningún motivo necesario o suficiente por el que hubiera de originarse un ente cualquiera del no-ente.

El método demostrativo, en virtud del cual en un segundo paso de la demostración se abandona la tesis del primero ("aunque no valga lo primero, vale, sin embargo, lo segundo"), vuelve a aparecer en Gorgias dentro de la discusión eleática de gran estilo: "Nada hay; y, aun cuando lo hubiera, sería incognoscible; y, aun cuando fuera cognoscible, sería inexpresable"[106]. A propósito del argumento suficiente de que "no hay necesidad alguna de que antes o después el ente haya tenido que originarse del no-ente", podemos recordar a Anaximandro, quien había fundamentado la permanencia de la tierra de manera semejante: que no hay ningún motivo para que se mueva más bien para este lado que para el otro (12 A 26).

No hay, pues —como concluye Parménides de manera taxativa (28 B 8, 11)—, más que la alternativa de ser y no-ser, o sea, no hay ningún devenir mediador entre ambos.

B. Pero tampoco del ente puede provenir el ente. La demostración es bien escueta: "Del ente no puede proceder otra cosa que él mismo". Evidentemente, el pensamiento latente en el fondo es éste: el ente no puede producir más que el ente o el no-ente. Lo segundo está necesariamente excluido, y si el ente engendra el ente, resulta que se engendra a sí mismo y nada

---

[105] 28 B 8, 12 ha de ser redactado, con Reinhardt: οὔτε ποτ' ἐκ τοῦ ἐόντος.

[106] 82 B 3. Hay que tener en cuenta a Parménides (28 B 2, 7 sig., B 6, 1, B 8, 8) para el par conocer-expresar.

más. Para Parménides está radicalmente excluida una pluralidad de entes. El final del proceso demostrativo nos presenta una metáfora característica: "Y así no deja la Justicia que el ente se engendre o perezca, relajando los vínculos, antes queda en sus vínculos el ente" (28 B 8, 13-15). La conclusión de la prueba es la Justicia. En el proemio aparece vigilante sobre el recto orden de día y noche; ahora es la rectitud impulsora del Logos. Mantiene al ente firme y no le consiente ninguna forma de génesis ni de muerte. El resultado de la demostración metódica es una fuerza impulsora, un pensamiento que llegará más tarde a su pleno desenvolvimiento en la dialéctica platónica.

28 B 8, 15-18 es el segundo grado de la argumentación, la reducción del argumento a la decisión fundamental de la que depende todo. Encontramos de nuevo la palabra κρίσις que ya habíamos encontrado. El fundamento de toda la demostración es que el no-ente no es pensable ni expresable. Por eso ni el no-ente puede engendrar ente, ni el ente otra cosa que él mismo. En 28 B 8, 16 aparece expresamente la ἀνάγκη de la que se hablará de nuevo más tarde.

28 B 8, 19-21. Volvemos a encontrarnos con esta decisión o discernimiento. Puesto que el no-ente no es pensable, hay que excluir el perecer o el engendrarse del ser. Todo esto se halla en conexión con el pensamiento ya aludido antes (28 B 8, 5) de la pura presencia del ser. Evidentemente Parménides pone el perecer igual a "era" y el engendrarse igual a "será". Las dos cosas son imposibles, porque ninguno de ellos equivale a "es".

Es digna de notarse también aquí la formulación metódica. Se demuestra negativamente el puro "es", porque se presuponen como hipotéticas las posibilidades contrapuestas del "era" y del "será" y se hace ver que son absurdas. Tenemos otra vez, en pequeño, el mismo método de eliminación que ya habíamos encontrado en la estructura de conjunto del poema.

Y tenemos ya puestos los fundamentos para una descripción del ente. Puesto que es radicalmente distinto del no-ser, ser y ser-eterno son idénticos. Es la parte de la doctrina de Parménides que ha ejercido una influencia más fuerte. También para Empédocles (31 B 7-12), Anaxágoras (59 B 17) y Demócrito, el ser engendrado y el perecer son absolutamente impensables. Lo que se nos presenta en el cosmos como en devenir es en realidad una pura mezcla de entes, tal como Parménides mismo había expuesto en la segunda parte de su poema. El principio anaximétrico de la condensación y dilatación cualitativas aparece, a partir de entonces y durante siglos, en la filosofía griega como esencialmente superado. Cuando Aristóteles emprenda, en cierta medida, la tarea de rehabilitar el concepto de devenir, por su doctrina del ser actual y potencial, tendrá ya una significación bastante distinta.

28 B 8, 22-25 es una continuación de lo dicho hasta ahora: "Ni es el ente divisible porque es todo él homogéneo, ni es más ente en algún punto que esto violentara su continuidad, ni en algún punto lo es menos que está todo lleno de ente. Es, pues, todo el ente continuo porque ente y ente se tocan".

Se trata del mismo pensamiento ya expresado en 28 B 4 en polémica contra Anaxímenes. El ente es un continuo homogéneo, o sea, no des-trozado en partes distintas ni compuesto de distintas cualidades. Siguiendo un método estricto, se citan de nuevo las dos posibilidades de distinción y con ello de discontinuidad: no hay ni un "más" que pueda actuar como muro divisorio ni un "menos" que pueda ser una especie de laguna, un vacío. Consiguientemente, el ente es compacto porque cualquier heterogeneidad supondría una incursión del no-ente. La idea de la compacidad homogénea, que ni contiene ni puede contener parte alguna de διαιρετόν —presente ya en el principio de 28 B 8, 22—, ha tenido una larga historia en la filosofía. Vuelve a aparecer en el continuo cósmico de Anaxágoras, y

sobre todo en Demócrito, en la forma de sus partículas cósmicas indivisas e indivisibles. Como hemos hecho notar, el concepto de átomo está ya inmediatamente preparado por Parménides (28 B 4, 2 οὐ γὰρ ἀποτμήξει). No hay duda alguna de que estos versos de Parménides han sido intensamente comentados en las discusiones eleáticas de escuela. No es ésta la ocasión de seguir las huellas a las transformaciones de la tesis de Parménides puramente ontológica en un principio. La "indivisibilidad" del ser en Parménides está fundada en que la divisibilidad supone siempre una inclusión del no-ente. Cuando más tarde Demócrito, en su conciliadora doctrina, dice que la divisibilidad del ser tiene un límite, que no puede ser traspasado, también en él está resultando decisivo en primer lugar el motivo ontológico de que una divisibilidad completa del ser supondría un precipitarse del ser en el no-ser. Pero en la época de Demócrito acceden ya otros motivos de naturaleza matemática y geométrica. No los vamos a tocar porque no tienen nada que ver con Parménides; nos basta con hacer ver que, en estos versos, Parménides ha sentado las bases de todo atomismo.

Lo mismo que en 28 B 8, 22-25 se había combatido ante todo la doctrina anaximénica de la mutación cualitativa, en B 8, 26-49 tenemos un puñado de pensamientos que, a fin de cuentas, se oponen a otra doctrina capital de los Milesios, la doctrina del ilimitado. Eternidad y homogeneidad, con sus consiguientes continuidad y limitación, son los tres puntos capitales de vista, de acuerdo con los cuales estructura Parménides su descripción del ente precisamente porque son también los tres conceptos en los que se distingue más afiladamente de las cosmologías milesias.

Tenemos una primera serie de ideas en 28 B 8, 26-33. De la tesis de partida, que el ente no conoce génesis ni perece, deduce Parménides que es inmóvil. Hemos hecho ya notar que para la filosofía antigua el ser engendrado en el tiempo y el

movimiento local van unidos y se hallan bajo el mismo concepto superior de mutación o cambio. Pero la argumentación de Parménides avanza todavía un paso más. Porque tenemos que captar de B 8, 29 sigs. una idea que está unida con el concepto de inmovilidad: "Él mismo es, en lo mismo permanece y por sí mismo el ente se sustenta; de esta manera firme en sí se mantiene que la Necesidad forzuda no lo suelta y en vínculos de límite lo guarda circundándolo. Porque al ente no le es permitido ser indefinido: que no es de algo indigente, que si de algo lo fuera, de todo careciera".

Con esto queda bastante claro el sentido del "inmóvil". El ente es inmóvil por cuanto no puede moverse de su lugar ni superar sus límites. Está encerrado todo alrededor y atado y, consiguientemente, no puede moverse. La inmovilidad está, pues, en estrecha relación con la limitación. La limitación consiste en que la Necesidad pone cerco al ente. En B 8, 32 sig. se nos indica cuál es esta necesidad de la inmovilidad y de la limitación al mismo tiempo. El ente podría moverse solamente si fuera imperfecto, incompleto, pero no es así. La difícil frase B 8, 33[107] parece ser, a su vez, el recurso a la última alternativa: no hay más que ser o no-ser, o sea, indigencia completa o completa falta de indigencia. Lo mismo que el ser lo posee absolutamente todo, el no-ser no posee absolutamente nada.

El pensamiento, pues, se reduce a esto: el movimiento sólo puede ser motivado por la falta de algo; es el mismo que fuerza en Heráclito (22 B 65) la χρησμοσύνη del cosmos a la plenitud del fuego. Ahora bien, el ser no tiene carencia alguna, sino que es perfección y plenitud. Y esta llenumbre implica tanto la delimitación como la inmovilidad.

Esta cadena de la falta de indigencia a la llenumbre y a la limitación e inmovilidad es la necesidad que mantiene firme el

---

[107] V. H. Fränkel, Gött. Nachr. Phil.-Hist. Kl., 1930, 187.

ser. Las consecuencias son constringentes y los límites en que el ser está encerrado es la naturaleza —resultante de la demostración metódica— del ser como ser.

Este concepto de la *ananke* es muy importante. Nos lo hemos encontrado ya muchas veces. Y es la evidente rigurosidad, fruto de un método demostrativo manejado conscientemente. Hemos ya indicado que Platón habla de la fuerza del Logos, y no es menos significativo que aparezca también en Demócrito esta misma *ananke* (68 A 83 y en otros lugares). Tampoco, pues, en Demócrito hay fuerza alguna del destino o un patético *fatum* ciego. La misma necesidad de la rectitud o del rigor argumental que da su estructura al ser de Parménides es la que mantiene el cosmos de Demócrito. Asimismo, Protágoras parece haber hablado —y no casualmente— de la *ananke*, si nos es lícito entender así a Platón (*Teeteto* 154 B; v. 162 E). Y cuando, por ejemplo, el mismo Platón dice (para no citar más que un ejemplo tomado a voleo): Ὅτι μὲν τοίνυν ἀθάνατον ψυχή, καὶ ὁ ἄρτι λόγος καὶ οἱ ἄλλοι ἀναγκάσειαν ἄν... (*Rep.* 611 B), se trata de la misma *ananke* lógica a la que aludían Parménides, Demócrito y Protágoras.

28 B 8, 34-41 llega, desde un punto de partida absolutamente distinto, al mismo resultado. Parménides vuelve a la igualdad fundamental de pensar y ser que había sido expresada ya en el principio (28 B 3): todo pensar es pensar del ente, porque no hay otra cosa, a la que pudiera dirigirse el pensar, más allá del ente. "Tal vino el Hado a encadenar las cosas para que el ente sea todo e inmoble". Si el ser no fuera todo, es decir, homogéneo y completo (las dos cosas van incluidas), habría otra cosa junto al ser capaz de ser pensada. Si fuera movido, saldría de sus límites y se convertiría en otra cosa. Pero ser y pensar son idénticos, los dos sin carencia ni mezcla de no-ser. Y mientras el pensar no traspase los límites del ser, porque no hay nada pensable más allá de estas fronteras, pensar y ser siguen

estando limitados por su propia correlatividad y por su esencia. Si Parménides no hubiera querido llegar a estas conclusiones, no podríamos entender por qué estos versos habían de estar precisamente aquí. El pensar está limitado por el ser, y con ello está limitado el mismo ser.

Parménides añade aquí (28 B 8, 38-41) un preludio de la segunda parte del poema que viene a continuación, la opinión de los hombres. Si el pensar está limitado al ser, resulta que todo lo que no es ser tampoco es pensamiento, sino puro nombre: "Nacer y perecer, ser y no-ser, cambio de lugar y mutación de color" (B 8, 40 sig.). Todo esto es "nombre", por ser la señal de algo que por su esencia es innominable y no-ente. Nacer y perecer son nada, porque significan el ser contemporáneo de ser y no-ser. El movimiento local pertenece al devenir y la mutación de color es algo todavía más concreto. Podríamos pensar preferentemente en el cambio meteorológico de colores de la claridad del día a las tinieblas de la noche si tenemos presente qué elemental resultaba este fenómeno del cambio del día y de la noche en el espacio del Caos desde Hesíodo. Pero el ser es eterno, inmoble y sin color [108].

28 B 8, 42-49 es la última y más precisa descripción del ente como algo continuo y limitado: "Mas porque el límite del ente es un confín perfecto, es el ente del todo semejante a esfera bellamente circular hacia todo lugar, desde el centro, en alto equilibrio; y ello porque en el ente es preciso que ni en una parte ni en otra algo sea mayor en algo, algo sea en algo menor. Ni hay modo de que el ente, en algún cariz más que ente sea, y, en otro, menos que ente; que lo del ente es, todo,

---

108 ¿O es que piensa Parménides que no tiene más que el color de la luz? En todo caso, Demócrito, que da la naturaleza del fuego a los átomos representantes del ser de la manera más propia, es decir, los átomos esféricos del pensar, lo ha entendido de esta manera. Si Parménides ha dejado a un lado toda determinación positiva, no lo ha hecho a la buena de Dios.

asilo; que simultáneamente, por todas partes, impera lo igual en estos límites".

Lo mismo que, hasta ahora, la limitación estaba ligada a la falta de carencia, inmovilidad y pensabilidad, así ahora, por fin, es deducida del concepto del continuo homogéneo. El ente es completamente homogéneo. Lo habíamos oído ya en B 4 y B 8, 22-25. Allí se utilizó esta afirmación contra la división del ente; aquí la homogeneidad nos lleva a una delimitación proporcionada que se concreta en la imagen de la esfera. Es sólo una comparación. El ente es como una esfera; no es una esfera. Pero la comparación nos demuestra que, por así decirlo, Parménides traduce la homogeneidad física de B 8, 22-25 en otra estereométrica. La superficie esférica es la única absolutamente homogénea, con la misma curvatura y la misma distancia del centro en todas sus partes. Esta gráfica homogeneidad ilustra, para Parménides, la homogeneidad existente en el concepto del ser puro, pero también la limitación de ella dimanante. Porque hay un límite más allá del cual no hay nada (podríamos decir también: más allá de él está el no-ser) y en el que está encerrado todo ser.

El énfasis puesto en la doctrina de la limitación del ser ha de ser entendido, por una parte, a partir del concepto de la llenumbre que envuelve a todo ser (y nada más); por otra parte, desde el concepto del pensar, que se halla limitado al ser y, por ello, manifiesta el ser como limitado. En el mismo motivo de la decisión o discernimiento, de la κρίσις, está encerrado ya, si se quiere, la idea del límite que mantiene elevado el ser por encima de lo que no es él.

No es de extrañar, con todo, que la misma discusión eleática haya dejado perder en primer lugar esta doctrina. Las objeciones que podían ser levantadas contra la limitación del ser estaban demasiado a mano. Si la idea de llenumbre podía llevar mentalmente a la de limitación, también podía desembocar en la de

ilimitación. Y contra la tesis de que el ser es limitado, por no ser no-ser, podía objetarse que todo limitado es limitado precisamente frente a algo distinto que es también ente. En el momento en que "lo otro", sobre lo que se recorta el ente, no era ya sólo no-ente, sino también ente, la afirmación de Parménides resultaba insostenible. Por eso Meliso ha puesto el ente como ilimitado, y, de hecho, Anaxágoras y Demócrito hacen lo mismo.

Vamos a añadir todavía algo sobre el símil de la esfera. Es patente que se halla en contacto con la teología de Jenófanes. También el Dios de Jenófanes es semejante a una esfera lo mismo que es "todo" e "inmoble". Apenas puede evitarse, sin violencia, la afirmación de que efectivamente existe una relación. Pero hay algo bien firme en contra. No hay expresión alguna por la que Parménides dé a entender que el ente es una persona o sencillamente que es Dios. Está concebido con pura objetividad. No nos quedan, pues, más que dos posibilidades: o se sostiene que esta diferencia es lo suficientemente importante para hacer imposible una relación entre ambas doctrinas (y en éste caso habría que derivar la coincidencia de una pura casualidad, cosa que podría pensarse perfectamente), o hay que aceptar que Parménides, a plena conciencia, ha suprimido todos los aspectos teológicos del ente. Nos sentimos inclinados a aceptar lo segundo, aunque tenemos que darnos cuenta del grado de pensar metódico que se presupone con ello.

Hay otra observación que puede servir como paralelo. Resulta también chocante (cosa que ya hemos hecho notar) el que Parménides nunca se haya explicado sobre la naturaleza del ente. Nada se nos dice sobre si es de fuego o de aire o de tierra o de ninguno de estos elementos. Tampoco este silencio puede ser casual. Es, pues, posible que Parménides haya descartado el pronunciarse determinadamente en más de una dirección —trátese de un principio material o de la divinidad— sobre las formas concretas del ente.

No es necesario explicar mucho que en 28 B 8, 44 sig., con mayor-menor, se presenta la alternativa más-menos de 28 B 8, 23 sig. Y hemos caminado hasta el fin la vereda del ente. Los atributos concretos son agrupados en tres principios: la eternidad, la homogeneidad y la limitación. Puede resultar asombroso que apenas se hable de un principio, que es propiamente el punto central hacia el que convergen los argumentos de los tres trozos, que, a partir de Jenófanes, hubiera resultado perfectamente natural y que alcanzó en la filosofía posterior una inmensa importancia: es el principio de la unidad. El ente es eterno porque no puede disolverse en la pluralidad del desarrollo temporal, en la pluralidad de pasado y futuro. Es homogéneo porque en su sustancia no manifiesta diferencia alguna, o sea, pluralidad de ninguna clase. La homogeneidad no es más que una forma de expresar la unidad. Asimismo, por fin, la misma limitación brota de la totalidad del ser, que es un todo y no deja nada fuera. En última instancia, pues, el ser es uno y no muchos. Pero, sin embargo, todo esto da un paso atrás, mientras que en el *Parménides* platónico, que, a fin de cuentas, está montado sobre la discusión eleática, lo uno es el concepto capital.

Hemos visto también cómo los principios de Parménides van dirigidos contra la cosmología milesia. Con lo que resulta ser también Parménides un cosmólogo. Pero hay que subrayar una vez más que el ente comprende todavía mucho más que el cosmos. No puede ser esclarecido solamente por la herencia milesia. Sigue siendo un misterio el origen del concepto de ente en Parménides. Hay entre él y sus inmediatos predecesores un corte que no puede ser colmado históricamente. El pensamiento ha dado de pronto un salto de gigante, verdad es que no sin estar en posesión de un método y de una asombrosa conciencia de sus posibilidades, que Parménides ya tenía preparados antes de lanzarse a la redacción de su poema.

XXXI

El paso del mundo de la verdad al mundo de la opinión humana lo señalan tres versos (28 B 8, 50-52), en los que lo mismo que en su réplica de los versos 28 B 1, 28-32 se hace notar la oposición entre la ἀλήθεια singular y las δόξαι plurales, así como el presentar la siguiente alocución como "falaz", o sea, engañosamente parecida a la verdad.

Ya hemos dicho cómo el cosmos de la opinión descansa sobre un error fundamental al aceptar también el no-ser junto al ser y cómo, sin embargo, este mundo es internamente necesario; es el error necesario del hombre como hombre y se halla en la relación precisa de copia desfigurada respecto a su modelo, no de otra manera a como el mundo de los sentidos del *Timeo* platónico se comporta respecto a su imagen originaria. Hemos de añadir en seguida que este único error fundamental se convierte en el principio dominante de todo el cosmos. Rige de la misma manera la meteorología, la doctrina del conocimiento y la fisiología del hombre.

28 B 8, 53-59 describe los principios del mundo apariencial: "Los hombres se decidieron a dar nombre a dos formas de conocimiento. El nombrar una sola de ellas es contra la necesidad, y en esto se equivocan. Ellos las juzgaron opuestamente construidas y atribuyeron signos a las dos en cada cual diversos. La una es fuego etéreo de llama, benigno, sutil, totalmente idéntico consigo, pero de ninguna manera con la otra. La otra, por el contrario, es, como tal, lo opuesto: noche oscura, pesada y densa forma".

Es decisiva la observación de que una de ambas formas no debería haber recibido un nombre; es señal de que la otra lo tiene con toda justicia. Ésta, pues, representa el ente y aquélla

el no-ente y el error del hombre es atribuir también un nombre al no-ente. En seguida se nos dice de qué nombre se trata. La pareja son fuego y noche, o sea, la misma que, en Anaximandro, procedía de lo ilimitado y que constituía allí el cielo de los astros. No menos importante es la relación con el proemio del mismo Parménides. En él comenzaba el poeta su viaje en la casa de la noche y terminaba en la morada del día, en la que tenía su mansión la diosa que enseña la verdad. La noche, pues, representa también aquí el no-ente, la forma que no debiera haberse nombrado. Ya a propósito de la *Teogonía* de Hesíodo hicimos notar que la noche representaba, para gran parte del pensamiento antiguo, una indeterminación completa, la pura abstracción del origen. El concepto de Caos es ya un paso ulterior sobre la carencia de propiedades sobre el "no-ser" continente de todo que es el principio. Así podemos darnos cuenta de lo apropiado que le resulta a Parménides representar el no-ser por medio de la invisible noche sin veredas ni forma.

El ente corresponde aquí al fuego. Hemos dicho ya que Parménides, en la parte sobre la verdad, prescinde absolutamente de cualquier calificación sustancial del ente, pero también hemos hecho ya notar que no fue difícil para los comentadores posteriores del poema concluir de nuestro pasaje y de otros por el estilo que Parménides hace consistir el ente en luz o en fuego. Demócrito, al menos —cuyos átomos ígneos son al mismo tiempo átomos de ser en su sentido más exacto (por cuanto tienen forma esférica y están dotados de Νοῦς)—, así lo ha entendido.

Cierto es que la descripción de ambas formas presenta algunas dificultades en sus detalles. Se llama al fuego benigno y sutil, a la noche pesada y densa. No se puede dejar de ver que con "sutil" o "ligero" (explicado en una antigua glosa de Parménides como "raro") y "denso" nos hallamos ante las categorías de Anaxímenes. Así, pues, para Parménides, el par de opuestos es también idéntico con los dos puntos extremos de la

escala del cambio cualitativo de Anaxímenes, lo denso y lo sutil o raro.

Pero la noche no es en modo alguno "densa" en este sentido si la entendemos lo mismo que la habría entendido Anaximandro: el fenómeno meteorológico de las tinieblas; sólo la tierra es densa, y es a ella a la que cuadra el segundo adjetivo de la noche, "pesada". Hemos de aceptar el hecho curioso de que Parménides ha combinado las doctrinas de Anaximandro y de Anaxímenes. Su concepto de la noche comprende aquí (y lo hará más tarde también) tanto la pura oscuridad meteorológica visible a simple vista, que abarca el fuego de los astros, como la sustancia físicamente densa de la tierra. Nada de extrañar, pues, que los antiguos doxógrafos hayan andado titubeando, entendiendo por noche unas veces el "aire" (tenebroso de nubes)[109] y otras la tierra[110].

La contradicción se halla en el sistema mismo de Parménides, que, por un lado, llega al concepto de noche desde la pura carencia de propiedades del no-ser, mientras que, por otro lado, tuvo que ir más allá que Anaximandro, al querer explicar con el par luz-noche no sólo el cielo de los astros, sino también —lo mismo que Anaxímenes— el cosmos todo entero. Dicho de otro modo: su meta era, como la de Anaxímenes, desarrollar una visión unitaria de todo el cosmos. Además rechazó el principio del cambio cualitativo, aun para el mundo apariencial, y se limitó a ese par de opuestos, que había ya ofrecido Anaximandro, pero sin tener la pretensión de explicar con él todo el cosmos. Resulta, pues, una doble significación de la noche en Parménides. Es una de las causas por las que la cosmología de Parménides nos presenta tan enormes dificultades.

---

109 Por ejemplo, 28 A 37; v. también A 43, 43 a.

110 Por ejemplo, 28 A 24 y 68 A 42.

Vaya en seguida como aclaración: es verdad que Parménides ha identificado los dos puntos extremos del cambio cualitativo de Anaxímenes con el par visual de opuestos de Anaximandro, pero esto no puede bastar para explicar exhaustivamente el cosmos; hace falta también un "principio dinámico". Parménides rechaza el cambio cualitativo; el ser, aun dentro del mundo apariencial, sigue siendo ser inmutable, "igual a sí mismo", como nos ha dicho expresamente; y el no-ser, inmutablemente no-ser. De este modo sustituye Parménides el concepto de condensación y dilatación por el concepto de mezcla, que no afecta a las cualidades y que por su simple repartición en el espacio produce todas las formas del cosmos. Hay otras partes en las que también se ha acudido a las mezclas. Ya en Hesíodo se mezclan la arcilla y el agua para formar al hombre y Jenófanes ha hecho suya esta doctrina, pero supone algo incomparablemente nuevo el que la mezcla sea elevada a proceso fundamental de la cosmología. En Parménides es todo el cosmos lo que nace de la mezcla de luz y noche. Lo mismo que en el plano metafísico la empresa singular de Parménides es el concepto de ser, en el plano de la cosmología sucede lo mismo con el concepto de mezcla. Todos los presocráticos posteriores la han tomado de él y aquí se abren las puertas de las cosmovisiones "mecanicistas" de la Antigüedad. Verdad es que la palabra "mecanicista" contiene un peligro, por cuanto puede entenderse con ella una especie de negación de la metafísica, cuando precisamente es lo contrario. Parménides y sus herederos llegan al concepto de mezcla mecánica precisamente por ser la única que consiente la metafísica, es decir, la conservación del ser en su eterna inmutabilidad.

Con 28 B 8, 60-61 saltamos de los trazos fundamentales cosmológicos a los detalles: "Voy a comunicarte toda la aparente disposición cósmica para que no haya opinión alguna de mortal que te sobrepase". Una vez más insiste la diosa en que

esta cosmología es "aparente" o probable como era verosímil la mitología homérica en Hesíodo. Pero hay muchas explicaciones aparentes o verosímiles del cosmos, y todas están dentro de las que no saben nada del ente. Se trata naturalmente de una autorrecomendación al presentar su propia explicación cósmica como la relativamente mejor y más verosímil en el plano de la opinión humana.

Por el tono, las proclamas de 28 B 10 parecen ser las que mejor cuadran con estos versos programáticos de 28 B 8, 60 sig. que narran al pormenor lo que contiene este orden del mundo. Podemos preguntarnos si trata de reflejar exactamente en esta enumeración la estructura del cosmos. Caso de que así fuera, tendríamos esta serie: "la natura etérea" sería la región astral ígnea más alta en la que se encuentran como σήματα las estrellas fijas. Viene después el sol, y en tercer lugar la luna. Parménides parece atenerse a la sucesión establecida por Anaxímenes. Luego, la enumeración vuelve hasta el οὐρανός, que envuelve todos los astros y que, lo mismo que en el pensamiento arcaico, es considerado una envoltura rígida. Tiene forma esférica, contiene los astros en sus órbitas y ha recibido de la *ananke* (parecida aquí a la Justicia cósmica del proemio) el cometido de cuidar porque no se separen de su camino.

Siendo la bóveda celeste una esfera, tenemos patente la relación con el ente, que es semejante a una esfera. Está especialmente claro, en este pasaje, cómo Parménides ha colocado conscientemente verdad y apariencia en la relación modelo-copia. El ente está más allá de la percepción, y por eso es sólo comparable a la esfera. El cosmos apariencial, que contiene siempre una parte de ente, es una esfera.

Presumiblemente esta enumeración ha ido más lejos y acaso ha hablado también de la tierra y del hombre. Luego, Parménides retornaba al principio. Hasta ahora habían sido descritas en sí mismas sólo las dos formas. Cabe presumir que Parmé-

nides hacía ver también cómo absolutamente todo lo enumerado podía provenir de las dos, o sea, que habla del principio de la mezcla. Dentro de este contexto parece oportuno situar 28 B 9: "Puesto que todas las cosas se llaman luz y noche y todo lo que se hace de acuerdo con sus potencias es apellidado según una u otra, resulta que todo es completamente al mismo tiempo de luz y de invisible noche, las dos en la misma medida. Porque nada hay entre ambas".

Parménides subraya en primer lugar que todo está lleno de día y noche. Ni hay, pues, nada fuera de ellas, ni hay sitio alguno que no contenga a una de las dos. Con ello no sólo se cierra el camino a otros posibles principios (por ejemplo, los dos restantes de la cuaterna pitagórica, con la que ya nos hemos encontrado en Jenófanes), es que está también latente la transposición de una propiedad del ente. El ente estaba (28 B 8, 24) completamente lleno de ente, de una densidad compacta y sin fisuras. Aquí el cosmos esférico denso está lleno de luz y de noche.

No sólo esto: luz y noche tienen la misma extensión, hay lo mismo de las dos. Nos confirmamos en que Parménides quiere decir esto por su reproducción en la cosmología de Anaxágoras. Sus principios se llaman pequeño y grande. Los dos están "en la misma cantidad" (59 B 3). Esta "simetría" será muy importante para el avance de la cosmología de Parménides porque ha de encontrarse de nuevo en la estructura del cosmos.

El final del fragmento no hace más que repetir negativamente lo que ya se había dicho. Todo está lleno por las dos, porque no hay nada que no sea una de las dos cosas.

Dejando a un lado 28 B 11, menos importante, pasemos al 28 B 12. Nos encontramos ante uno de los más difíciles y discutidos problemas de la filosofía presocrática. Es sólo un trozo de la cosmología de Parménides lo contenido literalmente en 28 B 12. Son imprescindibles las noticias doxográficas 28 A 37 hasta

A 43 a. En ellas se reconoce generalmente que están llenas de contradicciones y que no ofrecen una doctrina unívoca. Es evidente que vamos a contentarnos con ofrecer resumida una breve hipótesis, sin dejarnos ir a una interpretación detallada de las noticias y a la discusión de los textos.

Veamos en primer lugar lo que se nos dice en 28 B 12: "Porque los orbes más apretados fueron colmados de fuego sin mezcla; los que están detrás de ellos, con noche, y en el medio de todos vuela siempre su parte de fuego. Y en el medio de ellos está la diosa que todo lo gobierna. Que en todas partes rige el principio del parto terrible, el principio de cópula, en virtud del cual lo masculino es movido a mezclarse con lo femenino y, viceversa, lo femenino a ayuntarse con lo masculino".

No vamos a tocar ahora la segunda parte del fragmento. Háblase de dos clases de orbes o círculos: de los "estrechos" o apretados, que son de puro fuego, y de los todavía más estrechos, que son de noche, pero con mezcla de algo de fuego. Al seguir luego la presentación de la diosa es que se ha terminado la serie de círculos. A partir de 28 B 12 no habrá ya más círculos. Pero ¿qué pasaba antes?

Por de pronto, círculos "más anchos", de los que hay que suponer que, en oposición a los "más estrechos" no eran de puro fuego, sino de mezcla, sea cual sea la proporción. Acaso podemos ir más lejos: los círculos más internos son evidentemente en su mayor parte de noche y sólo en una pequeña parte de fuego. Los círculos externos eran acaso, en contraposición simétrica, principalmente de fuego con algo de noche entremezclada.

Y nos queda todavía el concepto mismo de "círculo". Por su significación, está apuntando a todas luces a las ruedas astrales de Anaximandro, y en cuanto al término στεφάναι, debemos compararlo con *Il.* 18, 485 y Hesíodo (*Teogonía* 382), donde

se nos dice de las estrellas que τά τ' οὐρανός ἐστεφάνωται. Quede firme, en cualquier caso, que en Parménides se presupone una enumeración de los círculos celestes. Si podemos osar una primera identificación de los citados círculos, parece haber dos no dudosos. El círculo más interno es el de la luna. Es de noche y sólo contiene un poco de fuego procedente, evidentemente, del círculo siguiente que es de puro fuego. Con esto apunta esquemáticamente Parménides el simple hecho —aprendido de Anaxímenes— de que la luna recibe su luz del sol (28 A 42). Los círculos "internos" son, pues, los del sol.

Pero las dificultades principales comienzan a partir de ahora. En la medida de lo posible, vamos a tratar de guiarnos por lo que resultaría de la imagen arcaica del cosmos, de acuerdo con los principios de Parménides. La simetría citada en 28 B 9 exige que exista la misma cantidad de círculos de todas las clases. Si existe un círculo, mezcla de fuego y noche, por encima del círculo ígneo del sol, tiene que existir todavía otro círculo ígneo por encima de él. La identificación de estos dos círculos superiores es menos segura, pero parece deber aceptarse. El orbe compuesto, más allá del sol, es —según 28 A 43 y 43 a— la Vía Láctea, que es citada aquí por vez primera en la meteorología griega. Como habíamos supuesto, cuadra perfectamente con su aspecto el que —al contrario que la luna— esté compuesta de una parte mayor de fuego disperso y una parte más pequeña de noche. Por cuanto toca al último círculo de fuego, sólo 28 A 40 a parece ofrecernos un punto de apoyo. Puede tratarse del círculo del lucero matutino y vespertino, que está en el puro éter. Parménides ha sido el primero en identificar juntas estas dos estrellas, ya presentes en otras partes de la literatura arcaica. Ha supuesto, por lo tanto, que estas dos estrellas no son fijas, sino que se mueven alrededor de la tierra en una órbita semejante a la del sol.

Queda sin respuesta la cuestión de las estrellas fijas que no se hallan incluidas en la Vía Láctea. Ellas han tenido que tener también un lugar determinado y es fácil de ver que sólo dos regiones se presentan como opción: porque, o bien están incluidas en la Vía Láctea —de suerte que este círculo comprenda todas las estrellas fijas—, o bien —cosa que parece más verosímil— pertenecen al otro de los dos círculos con mezcla, al de la luna.

Esta apreciación parece extraña a primera vista, pero se encuentra acaso confirmada en la —por lo demás bien oscura— noticia de 28 A 40 a. Según ella, el sol está sobre las estrellas. Es completamente imposible que las estrellas se encuentren en una región ígnea pura, pero si las incluimos —cosa bien admisible— en la luna, tendríamos la curiosa consecuencia de que, también en la cuestión del lugar de las estrellas, Parménides ha llegado a una especie de compromiso entre Anaximandro y Anaxímenes. Las estrellas de la Vía Láctea están más allá del sol, mientras que las demás estrellas fijas estarían situadas junto y hasta más acá de la luna. Nada importa a este propósito que Parménides, lo mismo que Anaxímenes, hubiera incluido las estrellas fijas en la misma bóveda celeste. Resulta extraño, sin embargo, el que entonces haya incluido las estrellas fijas y las móviles de la misma manera en círculos en movimiento. ¿O es que acaso los círculos de estrellas fijas más allá y más acá del sol también son inmobles? ¿O es que su movimiento es distinto? No lo sabemos.

Al echar nuestra ojeada sobre la doctrina pitagórica, habíamos ya sospechado que las estrellas, como lugar de las almas, jugaban en ella un papel de especial importancia y habíamos citado especialmente la Vía Láctea. Hemos visto además, en Alcmeón que los astros eran considerados divinos. Una noticia de Cicerón (28 A 37) nos indica a las claras que estos motivos actúan también sobre Parménides. Según él, Parménides ha des-

crito la divinidad de tres maneras distintas. De las dos primeras maneras hablaremos en seguida. Como tercer grupo de esencias divinas, cita las *sidera*; prueba manifiesta de que, al lado de la propia ontología parmenídea y la doctrina de los Milesios, actuaban puntos de vista pitagóricos en la cosmología de Parménides. Pitagórica es la alusión a la Vía Láctea, aunque Parménides se contente con concebirla como realidad divina y busque en otra parte —como hemos de ver— la morada de las almas.

Podríamos, pues, trazar una clara y aceptable construcción de los círculos: 1. Círculo ígneo puro del lucero matutino y vespertino. 2. Círculo compuesto de la Vía Láctea. 3. Círculo ígneo puro del sol. 4. Círculo compuesto de la luna (¿y de las demás estrellas fijas?).

Pero no hemos terminado todavía. Faltan la tierra y la bóveda celeste, que naturalmente no pueden ser descritas como círculos. Podemos dar por seguro que Parménides ha explicado la tierra como una masa de noche. Está ya implícito en 28 B 8, 59. Ahora bien, si la simetría debe guardar una proporción de las dos formas que llenan el cosmos, es claro que la bóveda celeste no puede estar compuesta de noche. Porque entonces tendríamos que en el cosmos hay más noche que luz y además estaría en contradicción flagrante con lo que nos testimonian los ojos. En cualquier concepción griega la bóveda celeste es de algo claro, brillante, transparente. Sería, por lo tanto, de puro fuego, de lo que tenemos una confirmación en 28 A 38. Pero las noticias parecen acusar aquí una complicación. Ya en el mismo contenido late una dificultad: en la parte más externa nos encontraríamos con que hay inmediatamente seguidas un círculo ígneo y una bóveda ígnea. No podríamos, en este caso, separar claramente una de otra las dos capas ígneas. Aparte de que, desde el punto de vista físico, una bóveda fija de fuego presenta una cierta dificultad.

Hay dos pasajes de doxógrafos que quizá nos llevan más lejos. De Aecio 28 A 37 —aunque en lo restante sus exposiciones resulten inseguras— se desprende que Parménides ha comparado el borde del cosmos con una especie de muro. Se trataría del muro que separa la región etérea superior de la región celeste propiamente ígnea. Que Parménides ha colocado efectivamente una capa ígnea en lo más externo, se sigue del extraordinariamente importante pasaje de Cicerón, ya citado (28 A 37). Ya decíamos que se enumeran en él las tres manifestaciones de lo divino en Parménides. Vamos a citarlas por su orden: el primero es un círculo ígneo alrededor del cielo. A este círculo lo llama Parménides Dios. Lo segundo es un grupo de formas divinas con las que trabaremos conocimiento en conexión con la diosa citada en 28 B 12. Lo tercero son las estrellas ya citadas.

Quedémonos en el dato primero, que es de inapreciable importancia para el entendimiento de la cosmología de Parménides. Por de pronto vemos que hay un círculo ígneo más allá del muro. Nada se nos dice de la naturaleza de este muro. De cualquier modo, tiene que ser reducido a una de las dos formas fundamentales; por otro lado, nos sentiríamos inclinados a ponerlo en relación con la capa de hielo que Anaxímenes había puesto como cielo a causa de su perfecta transparencia.

La última capa ígnea es, por su forma, la réplica de la tierra nocturna, y es también el representante del ente, lo mismo que la tierra es el representante del no-ente. Pero hay algo más: es también lo divino contrapuesto al lugar de los hombres. Es la divinidad misma y el lugar de la divinidad, que por eso es llamado también (28 B 11) "el último Olimpo". Si en alguna parte, en ninguna como aquí está presente la influencia de la teología de Jenófanes que echábamos de menos en la doctrina del ser. El último círculo ígneo alrededor del cosmos y (separado por el muro) más allá del cosmos, que se llama "Dios",

es la aceptación del Dios de Jenófanes semejante a una esfera en el cosmos de la opinión (que, por lo demás, como está bien claro, no tiene el menor punto de contacto con el cosmos del poema sobre la naturaleza de Jenófanes)[111].

De esta divinidad, que es en el cosmos apariencial el más genuino representante del ente, hay que separar cuidadosamente las esencias divinas que cita Cicerón en segundo lugar. Pertenecen a la diosa situada (28 B 12) en el medio del orbe compuesto inferior, o sea, en el círculo de la luna. La tarea de esta diosa está señalada con claridad èn 28 B 12[112]. Por un lado, provoca la unión de lo masculino y lo femenino; es, pues, lo que en otras partes se llama, por ejemplo, Afrodita. Pero es también "la que envía las almas tan pronto de lo visible a lo invisible como de lo invisible a lo visible".

Esto es todavía más chocante, porque no es otra cosa que el ritmo incesante de la inmortalidad pitagórica, la sucesión de muerte y reencarnación. Ciertamente, esta doctrina se halla también instalada sobre el principio de las dos formas. El cambio se realiza entre luz y noche (así como —hemos de verlo— la misma oposición de masculino y femenino se reduce, de manera nada fácil en verdad, a la oposición de día y noche).

Se plantea, pues, una cuestión inevitable: ¿Qué es luz y qué es noche? Precisamente la existencia terrena no puede ser "luz", porque la tierra está formada de noche. La existencia en "lo visible" y en la luz hay que buscarla en otro sitio. Sin necesidad de forzarlo, se nos presenta, a este propósito, un pasaje complementario. 28 A 1 dice que, según Parménides, "el hombre procede originariamente del sol". Consiguientemente, la existencia luminosa del hombre, o de otro modo, su alma, está en la

---

[111] Podríamos constatar también que el τόπος νοητός más allá del cielo astronómico, del que habla Jenófanes (Fragm. 5 Heinze), concuerda ampliamente con la última región ígnea de Parménides.

[112] A lo cual hay que añadir B 13 con las observaciones complementarias de Simplicio (*Phys.* 39, 18 D).

región ígnea pura del sol, en una patente adaptación de la idea pitagórica ya indicada, según la cual el lugar de las almas se halla en los astros. Al mismo tiempo volvemos a encontrarnos con que la igualdad "noche = no-ente = mundo-de-la-opinión = mundo-de-lo-mortal" sigue estando presente también en los detalles de la construcción cósmica. La tierra está compuesta no sólo físicamente de la forma noche, sino que es también la verdadera región de los muertos en la que están sepultadas las almas; así nos lo ha reflejado más tarde Empédocles en su poema de purificación.

La misma diosa se halla en lo compuesto. Con ello está dicho que participa del ente, como diosa, pero que, sin embargo, pertenece por completo al mundo de lo humano. Habita en la región de la luna, y no debemos olvidar que, según la doctrina pitagórica, con la región de la luna comienza el mundo de los quebrantos y de la impureza terrenos. La misma luna se halla en la frontera entre el mundo terreno y el divino. Por eso es significativo que la diosa habite en ella.

También habíamos dicho que había de ser identificada con Afrodita. Empédocles llama precisamente Afrodita a una de las fuerzas cósmicas, mientras que en Parménides permanece anónima. Por cuanto dispone el matrimonio y los nacimientos, resulta ser la heredera del Eros de la *Teogonía* hesiódica, que tenía la misma función en el mundo de los dioses de Hesíodo. No podemos admirarnos de que la más antigua divinidad engendrada por esta diosa sea Eros mismo (28 B 13). Parménides, no sabemos por qué razones, ha dividido en dos figuras lo que Hesíodo había representado en el Eros único.

A Eros le siguieron las demás divinidades que enumera Cicerón (28 A 37) en segundo lugar: Guerra y Discordia, Salud, Vigilia, Recuerdo, Juventud y otras más. A Eros ha enfrentado también la Disensión, háyala llamado *Eris* o bien *Neikos*, como Empédocles. Las demás figuras son fuerzas de la vida

humana, lo mismo que en Empédocles pueblan (31 B 122 y 123) la caverna de la existencia terrena. Pero Parménides debe haber pensado también en las potencias divinas enumeradas por Hesíodo (*Teogonía* 211 sigs.) como hijas de la noche; una genealogía que tenía que ser para Parménides incomparablemente más importante que lo había sido para Hesíodo.

Esta relación que resulta en Parménides entre la pluralidad de los dioses, que dominan y administran inmediatamente la tierra como regentes suyos, y la divinidad única, situada en el último círculo ígneo del cosmos, podría llevarnos de nuevo a las más extensas consideraciones. Podríamos ver en ella un intento de compromiso entre la teología jenofánica y el mundo de los dioses del culto oficial como el realizado, en otro sentido, también por Heráclito. Por otro lado, también podríamos sentar la hipótesis de que nos encontramos ante un sustituto de la "demonología" que tan alto papel ha jugado en la Academia Antigua.

Con todo, vamos a trazar ahora un esbozo de la estructura cósmica parmenidea. La medida de lo indemostrable va a ser aquí desproporcionadamente grande. Es absolutamente imposible tratar de dar una interpretación de la tradición que tenga en cuenta todos los datos. Esta confusión de los doxógrafos tiene que depender en parte de que Parménides ha desarrollado primero esquemáticamente su construcción del globo del cosmos y sólo después ha ido indicando qué astros corresponden a cada círculo. En este caso pueden perfectamente haber sido mal entendidas algunas indicaciones.

Hemos puesto bien en claro que Parménides, con una magnífica audacia, ha puesto en conexión su propia ontología con las cosmologías de Anaximandro y Anaxímenes. De aquél ha tomado la construcción del globo del mundo; de éste, la etiología única, que abarca al mismo tiempo los astros, la tierra y el cielo.

Tendríamos que añadir todavía algo sobre la cosmología común. Pero las noticias doxográficas, que han de ser tenidas en cuenta todavía, son tan ambiguas y contradictorias, que sólo con grandes reservas puede uno atreverse a arriesgar una interpretación.

Da la impresión, especialmente, de que Parménides no se contentó con trazar la construcción cósmica estática, antes aludida, sino que trató de reflejar también el devenir del cosmos desde sus dos formas primitivas: luz y noche. Los pasajes capitales son los siguientes: según 28 A 43, el sol y la luna se han desgajado de la Vía Láctea; aquél de su parte ígnea, y ésta de la oscura. Con esto da la impresión de que, en la génesis del cosmos, luz y noche habrían caído de las regiones más altas a las más profundas, cosa que está en absoluta contradicción con la cosmología de Anaxímenes, pero que se compadece perfectamente con Anaximandro, quien nos presenta la capa de los astros, bajando "de lo ilimitado", para rodear la tierra. Concuerda con ello el que en 28 A 22 se nos diga (y podemos aceptarlo como terminología de Parménides, sin escrúpulos de ninguna clase) que la tierra se ha engendrado por la caída de la noche.

Pero, por otro lado, se nos dice (28 A 37) que la luz habría engendrado la Vía Láctea y el sol, mientras que, por el contrario, el "aire", es decir, la noche, se habría levantado por evaporación de la tierra. Esto parece implicar una representación de otra clase: que originariamente toda la luz estaba en lo más externo y toda la noche en lo más interior. El proceso cosmogónico habría consistido entonces en un precipitarse de la luz y en una ascensión de la noche hasta lograr una mezcla recíproca de las dos en determinadas regiones. Esta imagen parece ser la que mejor cuadra con el esquematismo de la cosmología de Parménides. También habría sido impropio el que originariamente no se hubiera encontrado en lo alto solamente el puro

fuego, sino también la noche. En el principio de la cosmogonía la noche tiene que estar netamente separada del fuego y sólo posteriormente va mezclándose, acá y allá, con él. Hemos de hacer notar que esta hipótesis sitúa la cosmogonía de Parménides en una asombrosa cercanía con respecto a la de Empédocles, cosa que no deja de tener su importancia. Hay que admitir también que se halla en contradicción con los pasajes citados en primer lugar (28 A 43 y 22), al menos en parte. Es imposible decidir cuál de las dos informaciones merece la preferencia.

XXXII

Hemos de tener presente todavía todo lo que se nos dice en otras partes sobre el mundo apariencial de Parménides, sin que pueda ser ordenado dentro de un contexto con los demás fragmentos. En todos estos trozos, lo primero que tenemos que admirar es la avasalladora consecuencia con que Parménides refiere aun los problemas más alejados de cosmología y antropología a un mismo y único principio: las dos formas de ser y no-ser, de luz y noche. No podemos encontrar en él investigación empírica, pero posee una fuerza especulativa plantada entre los presocráticos con caracteres de absoluta singularidad.

Poco se nos dice sobre la forma y propiedades de la tierra. Según 28 B 15 a, la tierra "está enraizada en el agua". Parménides echa mano de una antigua concepción, presente también en Jenófanes, pero la utiliza en un sentido bien distinto de éste, ya que parece haber pensado que la tierra habitada descansa sobre el Océano, lo mismo que presupone la mitología homérica.

Según 28 A 44, Parménides es el primero que ha presentado la tierra como esférica. De suyo es creíble, y no hace más que sacar la consecuencia especulativa que andaba ya rondando la imagen cósmica de Anaximandro. Anaximandro no lo había

hecho, porque era también geógrafo, y un ecumene redondo estaba en contradicción con los datos visuales. Pero Parménides se ha preocupado bien poco de geografía empírica. Por el contrario, podemos perfectamente suponer que conocía a la perfección los fallos estereométricos que había encontrado Anaximandro: explica la firmeza de la tierra exactamente lo mismo que Anaximandro, por hallarse nuestro planeta situado exactamente a la misma distancia de todos los puntos del cielo. Ahora bien, sólo puede suceder esto, a condición de que la tierra tenga forma esférica como la bóveda celeste. En aquella época, sólo una constructividad mental tan clara y tajante como la de Parménides, y no los resultados de la investigación empírica, podían llegar a la doctrina de la forma esférica de la tierra. Tampoco es de extrañar que los cosmólogos posteriores a Parménides, en su afán de devolver sus derechos a la experiencia empírica, hayan dejado perder esta doctrina. El que Demócrito no conozca la forma esférica de la tierra no quiere decir que tampoco Parménides haya podido haberla enseñado, sino sencillamente que en Parménides se trataba de una pura conclusión especulativa que un investigador de la naturaleza como Demócrito, a falta de otras pruebas concluyentes, no podía aceptar. Esta doctrina seguirá siendo un "caso singular" que sólo generaciones más tarde se hallará en grado de verificar la astronomía matemática.

Difícil de juzgar es la noticia 28 A 44 a: Parménides ha dividido la tierra en una zona "tórrida" y dos zonas templadas por debajo de los dos trópicos. No hay ninguna razón suficiente para rechazar de plano esta noticia (especialmente en la concepción de Aecio), pero apenas podemos aceptar que Parménides haya querido tomar en este caso en consideración las narraciones de viajes sobre una zona templada meridional más allá de los trópicos. Hemos de presumir más bien que ha querido volver a encontrar reflejada en la superficie terrestre la dualidad

de formas, de la luz y de la noche. Por eso dividió la superficie terrestre en zonas cambiantes, en las que predominaba o la luz o la noche. Nos ocuparemos en seguida de un lugar asombrosamente paralelo.

Después de la cosmología, hemos de hablar ante todo de la doctrina del conocimiento de la segunda parte del poema parmenideo. Algo hemos adelantado ya, al hablar en la primera parte de la ecuación de pensar y ser. A esta ecuación del mundo del ser corresponde, en el mundo apariencial, la ecuación opinión = apariencia.

28 A 46 y B 16 nos da las informaciones esenciales. El cosmos apariencial está formado al mismo tiempo de luz y de noche, de ser y no-ser. Igualmente la opinión, en relación con este cosmos, está también formada de luz y de noche.

28 B 16 dice: "Pero tal como fuere en cada uno la mezcla dominante de los miembros multiflexibles, tal es el pensar que le toca al hombre. Porque lo que se piensa es la misma cosa para todos y para cada uno: la naturaleza de los miembros. Porque el pensamiento es lo que en ellos prepondera".

Hay aquí dos elementos decisivos: lo pensado y la naturaleza del pensar son una y la misma cosa. La naturaleza de los "miembros", de los órganos singulares del conocimiento, es idéntica con lo que ellos conocen. El τὸ αὐτό del fragmento es el mismo que el de 28 B 3: "Lo mismo es pensar y ser". Pero ahora la naturaleza de estos miembros es mezcla de luz y noche, por donde lo que conocen no es más que mezcla de luz y noche también.

Cierto es que la mezcla no es siempre igual y que el hombre no está siempre igualmente alejado del ente. Unas veces predomina la luz y otras la noche; y, según lo que predomine, se piensa. El carácter del pensar está determinado por lo que en cada mezcla predomina o es "más". De acuerdo con ello, unas veces se piensa más no-ente y otras más ente. (Puede valer

como analogía la doctrina de Anaxágoras de que todo es mezcla de todas las cosas, pero que es caracterizada por aquello que en ella se encuentra en mayor cantidad.)

De la noticia de Teofrasto (28 A 46) resulta que Parménides ha deducido también que el recuerdo es un predominio de luz y el olvido un predominio de noche. Según 28 A 46 b, el sueño es un predominio de noche, y lo mismo, en 28 A 46 a, los años de la vida humana (recordemos que Recuerdo, Vigilia y Juventud pertenecen precisamente a las potencias divinas que habitan en lo compuesto y rigen la vida del hombre). La muerte es el señorío completo de la noche, y Parménides llega hasta a decir que, en perfecta correspondencia, el cadáver sólo es capaz de conocer todo no-ente, oscuridad y silencio. Por otro lado, hemos de agregar que el alma, en la que prevalece absolutamente el fuego, sólo conocería el ente y estaría completamente libre de opinión. Se trata del alma que ha entrado en la pura región ígnea del sol.

Algunos aspectos de esta doctrina están innegablemente unidos externamente con la doctrina de Heráclito sobre la naturaleza ígnea del alma, siempre amenazada por la humedad, pero que es capaz por sí misma de conocer el fuego dotado de razón, que es idéntico invisiblemente con el cosmos. Pero, por encima de la semejanza externa, no podemos pasar por alto la diferencia de su mundo mental considerado en conjunto. Puede ser común el fuerte influjo de la doctrina pitagórica del alma, pero la elaboración es verdaderamente distinta por completo.

También es curioso, finalmente, cómo Parménides trata de superar también, por la reducción a las dos formas fundamentales, el problema del nacimiento físico-fisiológico del hombre. El que haya tocado este tema se debe con seguridad a la influencia de la medicina pitagórica que tiene que haber conocido en su patria, Elea. Según 28 A 52, en las mujeres predomina la luz y en los hombres la noche, lo pesado y denso. En corres-

pondencia con esto se dice en 28 A 53 y 54 que las niñas, en el seno materno, se encontrarían al sur y a la izquierda, mientras que los niños hacia la derecha y al norte [113]. 28 B 18 nos habla de los monstruos, que son una especie de señales divinas para llamar la atención, por cuanto constituyen problemas físicos. Cuando en la concepción la mezcla de las dos formas es equivalente, nacen niños normales; pero cuando no es igual, de suerte que no puede formarse unidad alguna, resultan los hermafroditas, que tienen ambos sexos.

En 28 B 19 tenemos el final de todo el poema: "Así fueron, pues, y son las cosas, según la opinión; y seguirán creciendo desde ahora hacia el futuro y les tocará llegar a su fin. Y por eso a todas ellas los hombres impusieron un nombre como señal".

Si hiciera falta una prueba de que Parménides no pierde, tampoco en la segunda parte del poema, de delante de los ojos los principios de la ontología, nos encontraríamos aquí con que ha vuelto a tomar los elementos decisivos. Del ente nos ha dicho que únicamente "es" y que no era o será (28 B 8, 5 y 20). Por el contrario, con respecto al parecer, pueden utilizarse las fórmulas provenientes de la épica: nació, existe ahora y será y perecerá. Y es que en esto hay devenir y perecer, porque el no-ser se halla mezclado con el ente. Pero todo ello no es más que nombre. La última frase nos remite de nuevo al comienzo de la parte sobre la *doxa* (28 B 8, 53). Todo este cosmos no es verdad que habite junto a la diosa, sino nombre establecido por el hombre. Por muy grandiosa que, a su modo, sea para sus oyentes la osada construcción cósmica de Parménides, éste

---

113 La ecuación Sur = izquierda y Norte = derecha presupone una orientación fundada en el curso del sol. Resultaría, pues: "delante" el Oeste, "detrás" el Este, a la izquierda el Sur, a la derecha el Norte. Existe en esto una innegable relación con la doctrina de las zonas terrestres.

no ha dejado de inculcar una vez más al final que nunca hay derecho para olvidar que, por encima de ella, está el ente, que es la única verdad y presencia imperecedera.

No sabemos si el poeta se despide al final de su poema de la diosa que le ha enseñado la verdad y la opinión. Tampoco importa mucho saberlo. El sentido de todo el poema está ahí lo suficientemente claro. La obra de Parménides resulta a veces lingüísticamente oscura y dificultosa; pero, en su contenido, manifiesta un incomparable soberano dominio del *logos* sobre las cosas. El resultado del pensar recto y metódico es la *ananke*, por más que se levanten en contra todas las apariencias y todas las tradiciones. Por eso el poema de Parménides impresiona no sólo por sus teorías sobre el ser y el mundo; impresiona ante todo por su *ethos*. No hay en ellas pasión alguna, al estilo de la que contienen las sentencias de Heráclito, tan intencionadamente llenas de avisos, reprimendas y excitaciones. Pero el oyente se siente preso en la meditación de un filosofar tan consecuente, tan autosuficiente, tan atrevido. Platón se ha dado buena cuenta de ello y ha sido Parménides el único capaz de dejar en la sombra hasta a su Sócrates.

Por eso terminamos este esbozo con Parménides. El próximo período de la filosofía griega va a ser el de la confrontación, mantenida sobre una base más amplia, entre las ciencias y la filosofía de la naturaleza con la inexorable ontología de Parménides. Empédocles, Anaxágoras, Demócrito y, en cierto modo, el mismo Platón último forman una unidad en la que el centro de su filosofar lo constituye el poema de Parménides. Pero de esto ya no tenemos por qué hablar.

APÉNDICE

Desde la primera aparición de este libro, en el año 1945, se ha venido trabajando mucho en la interpretación de los presocráticos. No siempre los esfuerzos se han visto acompañados del éxito. Y es que, más que en ningún otro campo de la historia del espíritu occidental, el estudio de los presocráticos arrastra a profundas y osadas especulaciones, difíciles de concordar con el tenor del texto conservado y con la verosimilitud histórica. Queda, pues, todavía mucho que hacer para el entendimiento de los detalles, y entre los tratados, resultan los más provechosos los que tratan de captar cada vez más a fondo, con la ayuda de los medios filológicos, la significación de los conceptos y de los textos transmitidos, lo mismo que los que persiguen la historia de su influencia, para conocer por qué caminos de extractación y exégesis han pasado las frases de un Anaximandro, un Heráclito o un Parménides, hasta alcanzar esa forma con que las encontramos en Aristóteles, Aecio, Sexto Empírico, Clemente de Alejandría y otros.

Voy a ofrecer a continuación una serie de libros y tratados que completan esta exposición; cito también algunos que la contradicen no por haber creído que ya no puedo mantener mi interpretación, sino para hacer ver al lector que también son imaginables otras interpretaciones.

Obras generales

W. Jaeger: *The theology of the early Greek philosophers*, 1.ª ed.. 1947 (editada, desde entonces, varias veces).

Entretiens de la Fondation Hardt sur l'Antiquité classique. Tomo I: *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*, 1954.

G. S. Kirk y J. E. Raven: *The presocratic philosophers; a critical history with a selection of texts,* 1957. Traducción española, Editorial Gredos, 1970.

H. Fränkel: *Wege und Formen frühgriechischen Denkens,* 2.ª ed., 1960.

— *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums,* 2.ª ed., 1962.

G. Vlastos: *Theology and Philosophy in early Greek thought,* Philos. Quarterly 2, 1952, 97 sigs.

H. Cherniss: *The characteristics and effects of Presocratic Philosophy,* Journal of the history of ideas 12, 1951, 319 sigs.

H. Schwabl: *Weltschöpfung,* en Pauly-Wissowa-Kroll-Ziegler: Realencyclopädie der class. Altertumswissenschaft, 1958.

F. Lämmli: *Vom Chaos zum Kosmos; zur Geschichte einer Idee.* Schweiz. Beiträge zum Altertumswissenschaft, tomo 10, 1962.

J. Kerschensteiner: *Kosmos, Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern.* Zetemata, tomo 30, 1962.

K. von Fritz: *Der Beginn universalwissenschaftlicher Bestrebungen und der Primat der Griechen.* Studium Generale, 14, 1961, 546 sigs., 601 siguientes.

J. B. McDiarmid: *Teophrastus on the Presocratic causes.* Harvard studies in classical philology, 61, 1953, 85 sigs.

E. Lesky: *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken.* Abh. Akad. Wiss. und Lit. in Mainz, 1950.

HESÍODO

H. Diller: *Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie.* Antike und Abendland, 2, 1946, 140 sigs.

Entretiens de la Fondation Hardt sur l'Antiquité classique. Tomo 7: *Hésiode et son influence,* 1962.

TALES

B. Snell: *Die Nachrichten über die Lehren des Thales und Anfänge der griechischen Philosophie- und Literaturgeschichte.* Philologus, 96, 1944, 170 sigs.

D. R. Dicks: *Thales.* Classical Quarterly, 53, 1959, 294 sigs.

L. Alfonsi: *Talete e l'Egizio.* Riv. di filologia e ist. classica, 28, 1950, 204 sigs.

Anaximandro

W. Kraus: *Das Wesen des Unendlichen bei Anaximander.* Rhein. Museum, 93, 1950, 364 sigs.

U. Hoelscher: *Anaximander und die Anfänge der Philosophie.* Hermes, 81, 1953, 251 sigs. y 385 sigs.

G. S. Kirk: *Some problems in Anaximander.* Classical Quarterly, 49, 1955, 21 sigs.

Ch. H. Kahn: *Anaximander and the arguments concerning the Apeiron at physics.* Festschrift E. Kapp., 1958, 159 sigs.

— *Anaximander and the origins of Greek cosmology,* 1960.

C. J. Classen: *Anaximander.* Hermes, 90, 1962, 159 sigs.

W. Burkert: *Iranisches bei Anaximander.* Rhein. Museum, 106, 1963, 97 sigs.

Anaxímenes

W. K. C. Guthrie: *Anaximenes and the Krystalloeides.* Classical Quarterly, 50, 1956, 40 sigs.

Pitágoras

J. E. Raven: *Pythagoreans and Eleatics,* 1948.

Pitagora. Testimonianze e frammenti. Ed. Timpanaro Cardini M., 3 vols., 1958-1964.

W. Burkert: *Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes Philosophie.* Hermes, 88, 1960, 159 sigs.

— *Hellenistiche Pseudopythagorica.* Philologus. 105, 1961, 16 sigs.

— *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon.* Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft, tomo X, 1962.

H. Thesleff: *An introduction to the Pythagorean writings of the Hellenistic period.* Acta Acad. Aboensis Hum., 24, 3, 1961.

— *The Pythagorean texts of the Hellenistic Period.* Acta Acad. Aboensis Hum., 30, 1, 1965.

C. J. De Vogel: *Pythagoras and early Pythagoreanism,* 1966.

K. von Fritz: *Mathematiker und Akusmatiker bei den alten Pythagoreern.* Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wissenschaften phil.-hist. Kl., 1960.

— *Pythagoras,* en Pauly-Wissowa-Kroll-Ziegler: Realencyclopädie der class. Altertumswissenschaft, 1963.

JENÓFANES

A. Lumpe: *Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon,* 1952.
Senofane. Testimonianze e frammenti. Soc. Scient. Fenn. Comm. Hum. Litt., 23, 3, 1957.

HERÁCLITO

A. Rivier: *Un emploi archaïque de l'analogie,* 1952.
G. S. Kirk: *Heraclitus, the cosmic fragments,* 1954.
J. Kerschensteiner: *Der Bericht des Theophrast über Heraklit.* Hermes, 83, 1955, 385 sigs.
G. Vlastos: *On Heraclitus.* American Journ. of Philology, 76, 1955, 337 sigs.
K. Deichgräber: *Rhytmische Elemente im Logos des Heraklit.* Abh. Akad. Mainz, Geistes- und Sozialwiss. Kl., 1962, 9, 1963.

PARMÉNIDES

Parmenide. Testimonianze e frammenti. Ed. M. Untersteiner, 1958.
K. Deichgräber: *Parmenides' Auffahrt zur Göttin des Rechts.* Abh. Akad. Mainz, Geistes- und Sozialwiss. Kl., 1958, 633 sigs.
H. Schwabl: *Hesiod und Parmenides.* Rhein. Museum, 106, 1963, 134 siguientes.
W. J. Verdenius: *Parmenides, some comments on his poem.,* 2.ª ed., 1964.
J. Mansfeld: *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt,* 1964.
F. Montero Moliner: *Parménides,* Editorial Gredos, 1960.

ÍNDICE GENERAL

La aurora del pensamiento griego ha tenido siempre un hechizo singular. Y si su descripción corre a cargo de autoridad tan grande como la de Olof Gigon, podemos saborear de antemano el resultado. He aquí como rescatada de la oscuridad la filosofía presocrática, desde la teogonía justiciera de Hesíodo hasta la «inexorable» ontología de Parménides.

Intención del autor ha sido trazar el desenvolvimiento de los problemas especulativos fundamentales y presentar a los filósofos dentro de la abierta continuidad histórica, en función de lo anterior y de lo nuevo. ¿Ha logrado Gigon su propósito? Espléndida y totalmente. Los pensadores estudiados nos resultan ahora figuras tan vivas, tan particularizadas en su persona y en sus aportaciones, como enlazadas con la tradición inmediata y la siguiente.

Asombra la sagacidad rastreadora de Gigon. Aunque se lamente de que no haya una colección más completa de los fragmentos presocráticos que la de Diels, lo cierto es que su mirada penetra lo que para otros serían tinieblas. Entre ese campo de ruinas transmitidas por los doxógrafos y críticos (Teofrasto y Aristóteles en particular), contaminadas de tantas impurezas o deformaciones, y hasta contradictorias en ocasiones, sabe hallar nexos ocultos, sistematizar elementos esenciales, ordenar jerárquicamente, caracterizar con nítida seguridad. Hablar de las novedades que aporta su libro traspasaría nuestros límites. Señalemos, cuando menos, ese inédito Hesíodo suyo, primer buscador de la verdad, con el trágico destino de incomprensión que le acompaña; o ese descubrimiento de cuán descaminada es, si a la doctrina del ser miramos, la antítesis Heráclito-Parménides; o cómo se hace ver la revolución que supuso el sentir religioso de Pitágoras frente a la cosmología de los jonios; o la inolvidable descripción de cómo funciona el pensamiento arcaico, o las diferencias entre analogía personal y analogía objetiva... El diálogo ideal entre los presocráticos sigue resonando en nosotros, como deseaba Gigon.